I

FILOSOFÍA DE LOS PRESOCRÁTICOS

El pensamiento filosófico de hoy se interesa especialmente por los presocráticos, sobre todo por sus primeras preguntas y por su postura general ontológica. Antes se veía en ellos a simples filósofos de la naturaleza, entendida ésta como el mundo de los cuerpos. Hoy sabemos que aquellos «físicos» miraron más lejos. Cuando hablan de la naturaleza, piensan también en el espíritu y en el ser como un todo. Fueron, pues, más metafísicos que físicos. Este nuevo modo de mirar a los presocráticos se ha impuesto desde los trabajos de K. Reinhardt, W. Jaeger y M. Heidegger.

PREHISTORIA

Filosofía y mito

Concepto del mito

En el umbral de la filosofía griega encontramos algo no filosófico, el mito. Es el mito la fe del vulgo que sugiere lo que se ha de pensar al enfrentarse con las grandes cuestiones en torno al mundo y a la vida, a los dioses y a los hombres. Se recibe de la tradición del pueblo irreflexiva, crédula y ciegamente. Aun el filósofo, como nota Aristóteles, puede en un cierto sentido ser amigo del mito, pues en el mito y en la filosofía hay una cierta comunidad de temas y problemas. Y por esta razón, Aristóteles, cuando va a dar una nota informativa de la prehistoria de una cuestión filosófica y de los conatos de solución, dedica con frecuencia una cita benévola a los «antiguos», los que «al principio teologizaron».

Mitología de Homero y Hesíodo

En el ámbito del mito tienen especial importancia Homero y Hesíodo y sus doctrinas sobre el origen de los dioses (teogonías) y del mundo (cosmogonías). Según la mitología de Homero, habría que buscar la causa de todo el devenir en las divinidades marinas Océano y Tetis, así como en el agua por la cual juran los dioses y que llaman los poetas Estigia. En Hesíodo aparecen el caos, el éter y el eros como los comienzos originarios de todas las cosas. Pero también se tratan otros problemas: la caducidad de la vida, el origen del mal, el problema de la responsabilidad y de la culpa, del destino y de la necesidad, de la vida después la muerte y otros parecidos. Nota peculiar y común de estas mitologías es que actúa en ellas un pensamiento imaginario que vive intuitivamente, con los iluminados ojos del poeta, un caso particular concreto, intuición que se generaliza después y se proyecta sobre el mundo y la vida acaba por dar un sentido al ser y al acontecer en su totalidad.

Orfismo

En el siglo vi descendió sobre Grecia desde las montañas de Tracia una nueva mitología. El punto central lo ocupa el dios Dionisos; Orfeo, cantor y taumaturgo tracio, es su sacerdote. Más tarde Nietzsche hará de Dionisos el

símbolo de la vida y de la fe en la vida con sus grandezas y abismos. Efectivamente, para los griegos el dios del vino, Dionisos, fue también un dios de la vida, es decir, de la naturaleza creadora y fecunda y se le dio culto en las bacanales con transportes entusiásticos muy a ras de tierra. *Fuga del mundo*. Pero la dogmática de los órficos lo era todo menos un canto alegre a la vida. Más bien tenemos en ella una extraña mezcla de ascética y mística, culto a las almas y esperanza de un más allá, lo que ciertamente resultaba muy extraño para el pueblo de Homero. El alma no es ya sangre, sino espíritu; procede de otro mundo; se halla desterrada en esta tierra como castigo de una culpa anterior; está encadenada al cuerpo, con el que tiene que hacer un largo camino hasta que se vea libre de la sensualidad. Vía para la purificación de dicha sensualidad fueron ciertas prescripciones prohibitivas respecto de algunos manjares, como la carne γ las habas. Una plaquita de oro que acompañaba al cadáver en la tumba equivalía a un testimonio de que su alma provenía «pura de puros» y de que con ello «había escapado al atormentador ciclo de reencarnaciones». Hallamos reflejos de las concepciones órficas sobre la suerte de las almas tras la muerte en los grandes mitos escatológicos de los diálogos de Platón Gorgías, Fedón y República. También contenía ya la doctrina órfica una bien perfilada teogonía γ Cosmogonía.

Cosmogonía. Según ella existían al principio el caos γ la noche. Hay que entender por caos literalmente el vacío o el abismo. La noche produjo un huevo, el huevo del mundo, del que salió un Eros alado. Y «éste, unido con el abismo, el alado γ nocherniego, en el vasto Tártaro, dio origen a nuestra raza, a la que hizo ascender a la luz. No había aún raza de inmortales antes de que Eros uniera todas las cosas unas con otras; cuando las unió, surgió el cielo y el océano γ la tierra y toda la raza de los dioses». Según una fuente posterior, el primer principio del cosmos fue un dragón con las cabezas de un toro y de un león; en el centro tenla el rostro de un dios γ en los hombros alas. Fue conocido como el dios del tiempo, que no envejece. EL dragón desprendió de si una triple substancia seminal, el húmedo éter, el abismo ilimitado γ la nebulosa oscuridad, y finalmente el huevo del mundo.

Todo esto es fantasía e intuición poética. Se han visto en la mitología órfica palmarios elementos de una tradición «oriental». Concretamente el dualismo alma-cuerpo, mundo de acá y del más allá, y en general una concepción de la vida como fuga de lo terreno, se ha considerado como «una gota de sangre extraña» vertida en el espíritu griego. EL suelo originario de estas doctrinas parece haber sido realmente la lejana India, donde encontramos estas mismas ideas después del año 800 a.C. en los Upanishadas, textos teológicos exegéticos de los Vedas. Aparecen también en la religión de Zoroastro, en la altiplanicie del Irán, como se deduce de los más antiguos Gáthas del Zendavesta. En todo caso estas ideas debieron ser patrimonio del espíritu ario.

Mito y logos

Más importante aún que la cuestión de su origen es la pervivencia de estos conceptos. Con razón dijo Aristóteles (Met. B, 4, 100 a 20) que el mito no puede ser considerado como ciencia, porque aquellos antiguos «teólogos» tan sólo transmitieron el fondo tradicional sin dar de sus doctrinas ninguna prueba. Frente a ellos coloca a los que «hablan dando razón de lo que dicen» (oí

δι'άποδείξεως λέγοντες), de los que por tanto se puede esperar auténticas «convicciones». Con estas palabras quiso significar a los filósofos. Así pues, Aristóteles pone la línea divisoria entre el mito y la filosofía en el momento metódico de la duda, de la prueba y de la fundamentación, si bien concede al principio que el amigo del mito se puede llamar en un cierto sentido también filósofo. En oposición al mito, la filosofía es algo en verdad nuevo. No se vive ya ciega y crédulamente del patrimonio espiritual de la comunidad, sino que el individuo, a solas y en la libertad de su madurez mental, reelabora, examinando y probando por sí mismo, lo que se ha de pensar γ tener por verdadero. Es una actitud totalmente diferente de la del mito. No hay que desconocer, sin embargo, que el mundo de problemas del mito, lo mismo que sus intuiciones conceptuales que han surgido en un período lejano, oscuro γ acrítico, continúan viviendo en el lenguaje conceptual filosófico. Sería una tarea interesante para la teoría del conocimiento comprobar hasta qué punto los supuestos instrumentos racionales de la filosofía están todas efectivamente fundados racionalmente. Acaso no lo estén, y no sólo por un fallo de método, sino también porque el espíritu es algo más que «saber» γ asimila el mito, en un sentido positivo, como una vía propia hacia la sabiduría, de modo que sólo el idólatra de la ciencia ilustracionista quiere borrar el mito, mientras Aristóteles dice, con justicia, que también el mito filosofa a su manera.

MILESIOS Y PITAGÓRICOS

Materia y forma

La cuna de la filosofía griega se meció en Jonia, en la costa del Asia Menor. Mileto, Éfeso, Clazomene, Colofón, Samos, son los puntos geográficos donde encontramos a la mayor parte de los filósofos presocráticos, lo que ha motivado que se denomine también a la filosofía presocrática filosofía jónica. De un modo especial se ha designado siempre a esta filosofía jónica como filosofía de la naturaleza. En efecto, la observación de la naturaleza ocupa en ella el primer plano. Sería, sin embargo, más exacto hablar de metafísica γ no de pura filosofía de la naturaleza; pues el tema de los primeros principios o elementos roza los fundamentos del ser en general; se trata de aclarar la esencia del ser como tal, y no de una simple comprobación de los últimos constitutivos materiales de los cuerpos.

A. LOS MILESIOS

Rompe la marcha Mileto, que nos da los tres primeros presocráticos: Tales, Anaximandro y Aηaxímenes.

Tales de Mileto (ca. 624-546)

La antigüedad le cuenta entre los siete sabios. Aristóteles lo llama el padre de la filosofía (Met. A, 3; 983b 20) y Platón nos cuenta la historia de la muchacha tracia que se rió de él, porque, embebido en la consideración de las cosas supraterrenas se cayó en un hoyo, haciendo una inelegante figura. Queriendo enseñar a los hombres lo más sublime, no vio lo que tenía ante los pies. ¿Un augurio para toda la raza de los filósofos? La verdad es que no le faltó a Tales

el sentido práctico. Dirigió en Mileto una escuela de náutica, construyó un canal para desviar las aguas del Halis y dio muy acertados consejos políticos.

El agua como αρχή. ¿Y su filosofía? Aristóteles refiere: Los más de los que se dedicaron en un comienzo a filosofar, buscaron los principios primeros (αρχαί, principia) en el reino de lo material. Estos principios debían constituir la propia esencia (ουσία) de las cosas; de ellos salieron éstas y a ellos vuelven. Serían por ello los «elementos» (στοιχεία). Toda cosa particular no sería más que una modificación o variación (πάθος) de aquel primitivo ser. Qué fuera esa αρχή, los diferentes pensadores lo entendieron de diversa manera. Tales creyó ver ese principio de todo en el agua (Mes. A, 3). Por qué precisamente en -el agua, el mismo Aristóteles no supo averiguarlo con precisión. Pero no tiene importancia.

Sabiduría. Lo que constituye el mérito histórico del milesio es, sin duda, el concepto de principio originario de todo ser, concepto que fue él el primero en ver y definir. Aristóteles ha dicho de la metafísica (Met. A, 2) que es una ciencia que no se ocupa como las otras ciencias particulares de determinados sectores del ser, sino del mismo ser en cuanto tal, en su generalidad, que va a los últimos fundamentos de todo y que por ello se adentra en un terreno oscuro y dificultoso, que dará un saber, no como los demás saberes que pretenden una finalidad ulterior, se ordenan a algo práctico, sino que será un saber que se busca a si mismo, por el mismo saber, sin ulterior fin. Este saber fue entrevisto ya por Tales, y por consiguiente, su ciencia no será un saber ordinario sino una auténtica sabiduría, metafísica, filosofía. ¿Fue ello una empresa totalmente desprovista de sentido práctico? Quizá fue el suyo el más práctico de todos los saberes, porque es bien cierto que todo hombre, aun el de la vida cotidiana y el científico que no hace profesión de filosofía, construye su imagen total de la vida y del mundo y de ella vive; sin esta reflexión, ni se encuentra el hombre a sí mismo en el mundo, ni puede encauzar su obrar, ni poner en paz su vida afectiva. Lo que ocurre es que ordinariamente no se hace esto de un modo reflejo y metódico, sino inmediata y casi inconscientemente. El haber empujado Tales esta serie de consideraciones y problemas hacia una forma científica y refleja es lo que le hace ser en realidad el padre de la filosofía.

Hylozoísmo. A la primera afirmación, que todo procede del agua, ha de juntarse la segunda proposición de Tales, que todo está lleno de dioses. No se ha de entender por ello una formal profesión de panteísmo o monismo, aunque parezca que así lo indiquen las palabras. Más bien se ha de deducir de esta expresión la tendencia innata, viviente en el primitivo filosofar -veremos más pruebas de ello-, a mirar el mundo desde el ángulo del hombre, es decir, a estructurarlo según categorías que le son familiares en el ámbito de su propia vida específica. Los dioses de Tales no son más que seres suprahumanos, demonios, como él también los llama. Se comprenderá esta manera de ver si recordamos, por ejemplo, que Tales atribuye alma al imán, es decir, vida, porque atrae al hierro. Sólo desde el concepto de vida es capaz de entender Tales la atracción. Este así llamado hylozoismo más que una filosofía de la naturaleza responde, por consiguiente, a una lógica actitud crítica. Es ante todo una interpretación del ser a través le conceptos antropomórficos. «Lo viviente es aún categoría fundanental de todo el ser» (Stenzel). El hombre se esfuerza por establecer una nítida distinción entre Dios y el mundo, la vida y los cuerpos,

pero dicha distinción no ha sido, la mayor parte de las veces, plenamente lograda. ¿Será acaso una impotencia radical del hombre?

Teología. Sin embargo lo divino existe como una verdadera realidad. El mundo está, para Tales, realmente lleno de lo divino. Puede tocarse como con la mano. Conduce a ello la misma teoría de la «αρχή». Los dioses de la creencia popular no los puede comprobar el entendimiento pensante, pero la nueva experiencia de la realidad de la naturaleza asegura la existencia de un algo divino que lo llena todo. La expresión de Heraclito: «Entrad, también aquí hay dioses» es tan sólo una aplicación de la doctrina de Tales (Heraclito, A, 9). «La anécdota resulta simbólica del proceso espiritual de los orígenes de la filosofía griega, especialmente de su significado en el aspecto religioso. En el umbral del conocimiento filosófico del ser, que se inaugura con Tales, está escrito con caracteres bien visibles al espíritu: "Entrad, también aquí hay dioses." Estas palabras proyectan su luz sobre nuestro caminar a través de la filosofía griega» (W. Jaeger).

Anaximandro (ca. 611-545)

Vive igualmente en Mileto y casi contemporáneamente con Tales. De él procede el primer escrito filosófico de occidente. Tenía por título: Sobre la naturaleza (περι φύσεως), pero no fue una filosofía natural en el sentido moderno, sino una filosofía general o metafísica, algo así como la misma física de Aristóteles es propiamente metafísica. Al igual que Tales, guarda también Anaximandro buenas relaciones con las ciencias naturales. Parece haber llevado a cabo la construcción de un mapa de la tierra, de un globo celeste y de un reloj de sol.

El άπειρον. En la determinación del principio de las cosas va por otros caminos. La αρχή es para él el άπειρον, que puede traducirse por lo indeterminadamente infinito o lo infinitamente indeterminado, porque Anaximandro piensa tanto en lo lógicamente indeterminado como en lo espacial y temporalmente infinito, eterno y omnipresente. Lógicamente concibe el principio del ser de un modo más general y abstracto que Tales, pues si se pretende señalar el principio originario que valga para todo ser, es justo pensarlo de un modo tan indeterminado que pueda convertirse en cualquier ser. Así pues, Anaximandro lleva a cabo el proceso de abstracción de un modo enteramente radical. Prescinde de todo ser particular, y llega así a su άπειρον. Camina, sin duda, por el sendero abierto por Tales, pero quizás ha ido demasiado lejos; pues lo totalmente indeterminado no puede ser algo real ni explicar la realidad. Lo indeterminado o *indefinitum* no es igual que lo propiamente *infinitum*, que es el auténtico punto de partida del ser. Se han interferido las dos esferas, lógica y ontológica. Si realmente se sitúa Anaximandro en el terreno ontológico y entiende su άπειρον como una substancia material tenue y sutil (acaso sea ésta su verdadera idea), entonces no tenemos ya un auténtico άπειρον. Pero acaso no deba logicizarse en demasía el pensar arcaico. Los mejores intérpretes antiguos entienden el άπειρον de Anaximandro como el fondo infinito, inagotable del que todo devenir se nutre, y al mismo tiempo como algo divino, inmortal, imperecedero. En cuanto αρχή, debe ya poseer el άπειρον estas propiedades. Así dice Aristóteles: «abarca todo y dirige todo, como afirman aquellos que no admiten otras causas fuera del άπειρον como el *νούς* o el amor; y, dicen ellos, es lo

divino; pues es inmortal e incorruptible, como enseñan Anaximandro y los más de los filósofos de la naturaleza» (Phys., I , 4; 203b 6). Incluso en el mismo tono solemne de toda la dicción se traslucen los fondos teologizantes del ἄπειρον.

Formación del mundo. La teoría de Anaximandro acerca de la formación del mundo demuestra sus amplias y profundas dotes de observación. A partir del ἄπειρον indeterminado, en un proceso gradual, se habrían separado los contrarios allí contenidos: caliente y frío, húmedo y seco. En el transcurso de este proceso de disociación se originan infinitos mundos y sus contenidos. Estos mundos se conciben ya como un «cosmos», como se deduce claramente de la visión ordenada y simétrica de Anaximandro. La tierra es para él un cilindro, cuyo diámetro es tres veces mayor que su altura. En torno a ella, y a una distancia de 3 x 3 = 1 x 9 veces el radio de la tierra, gira la esfera de las estrellas; a una distancia de 2 x 9, la esfera de la luna y a una distancia de 3 x 9, la esfera del sol. Sobre nuestra tierra, que primitivamente era líquida, se desarrolló el proceso de disociación y diferenciación de tal manera que de lo húmedo se formaron los seres vivientes. Estaban en un comienzo protegidos por una cubierta espinosa; esta corteza se rasgó posteriormente y salieron de ahí nuevas formas. Incluso el hombre debe su origen a estas formas primitivas. Los antepasados inmediatos de éste fueron peces, que primero vivían en el agua, como los tiburones; después, según fueron siendo capaces de existir en el elemento saco, subieron a la tierra. Hallamos ya aquí un primer atisbo de la teoría evolucionista. Todos estos infinitos mundos los pensó a su vez Anaximandro como seres vivientes, como demonios y dioses. Habría que ver en ello, como hemos señalado antes, más bien un antropomorfismo arcaico que un hylozoismo o panteísmo. Mirar todos los opuestos superados y como reabsorbidos en una primitiva realidad unitaria, y deducir a partir de ella toda la variedad mundana, ha sido uno de los grandes motivos de la historia de la filosofía. Lo encontraremos de nuevo en Platón, Plotino, el Eriúgena, Nicolás de Cusa, Hegel. Anaximandro tuvo que ser un pensador de talla.

Anaximenes (ca. 585-528)

Fue discípulo de Anaximandro. Como αρχή considera él el aire. Los grandes vuelos de la abstracción del ἄπειρον de Anaximandro quedan aquí muy recortados, sin duda para salvar la realidad. Del aire por condensación y rarefacción (*πύκνωσις; μάνωσις*) ha salido todo. «El aire enrarecido se torna fuego; condensado, viento; después, nubes; luego, aún más condensado, agua, tierra y piedra, y de ahí todo lo demás» (Diels. 13 A 5). También aquí aparece el aire como algo vivo y divino. En la misma línea de Tales y Anaximandro.

B. LOS PITAGÓRICOS

Con los pitagóricos nos trasladamos de la Grecia oriental a la occidental; pero, no obstante, queda asegurada la continuidad con la Jonia, pues Pitágoras procede de allí. Es oriundo de Samos. Unido al nombre de los pitagóricos tenemos en los antiguos relatos una porción de referencias de muy distinta índole, y será por ello oportuno dar una indicación previa de la historia externa de los pitagóricos.

Historia externa

Pitágoras nació en Samos en 570 a.C.; hacia los cuarenta años emigró a Crotona, sur de Italia, donde desplegó su principal actividad; se estableció por fin en Metaponto y allí murió en 496. Heraclito reconoce que Pitágoras «supo como nadie entre todos los hombres», con todo le aplica el no muy honroso titulo de «padre de todas las patrañas». Este despiadado apodo pudo tener su origen en la antitética concepción del mundo que caracteriza el pensamiento de uno y otro. El padre de la doctrina del universal fluir de las cosas nada deja para un mundo de eternas verdades, cual es el reino de los números pitagóricos. También Nietzsche, posteriormente, ha llamado a todo idealismo «una sublime patraña». Platón nos ha dejado el testimonio de que «Pitágoras se hizo acreedor a un enorme respeto por su especial modo de vida. Y aun sus seguidores, que todavía hablan de un género de vida pitagórico, aparecen como algo especial entre los demás hombres» (Rep. 600b). Más detalles sobre Pitágoras no tenemos. Su figura está aureolada por la leyenda. No debió de escribir nada. Pero en torno a él reunió a un grupo de hombres, formando una especie de comunidad o asociación, que conservó fiel y tenazmente las ideas del maestro y las transmitió oralmente. La comunidad tenía una estructura filosófica y ético-religiosa, con un fuerte tono ascético. De la fisonomía espiritual de esta sociedad hemos de concluir que Pitágoras se movió en la dirección del dualismo órfico, que tomó de los órficos la doctrina de la trasmigración de las almas, que cultivó toda clase de ciencias y que personalmente poseyó un marcado temperamento de jefe moral y político.

Antiguo círculo pitagórico. Al grupo que el mismo Pitágoras fundó y dirigió en Crotona lo llamamos el antiguo círculo pitagórico. A él pertenece el célebre médico Alcmeón de Crotona, quien descubrió ya que el cerebro es el órgano central de la vida psíquica, así como el astrónomo Filolao, que supo, mucho antes del comienzo de la edad moderna, que la tierra no ocupa el punto central del cosmos. En la segunda mitad del siglo v este grupo pitagórico antiguo, caracterizado por su aristocrática actitud espiritual y por su gran autoridad, fue derrocado por el partido democrático, si bien luego se rehizo de nuevo.

Este *grupo pitagórico posterior* tuvo su sede en Tarento y perduró allí hasta fines del siglo iv. A estos y sólo a estos personajes del segundo grupo pitagórico se refiere Aristóteles cuando habla de los «llamados pitagóricos de Italia». Aun dentro del grupo se han de distinguir dos tendencias o corrientes; por un lado los «acusmáticos» o «pitagoristas», que sólo querían oír de las reglas prácticas de vida, recibidas con espíritu muy conservador; las observaban con estrecha ascesis, se abstenían de carne, pescado, vino y habas; no se bañaban nunca, no consagraban ningún esfuerzo a la cultura y las ciencias y llevaban una vida de peregrinos y pordioseros. Por otro, los «matemáticos», herederos y continuadores de la antigua aristocracia espiritual del primitivo grupo, tenían en alto honor la filosofía y la ciencia, particularmente la música, la geometría, la astronomía y la medicina. Entre éstos cuentan Arquitas de Tarento, con el que tuvo amistad Platón, Hicetas de Siracusa, así como los pitagóricos Ecfanto y Heraclides Póntico, pertenecientes también a la academia antigua; los tres últimos enseñaron ya que la tierra se mueve alrededor de su propio eje. Heraclides influyó más tarde, a través de Estratón de Lámpsaco en el peripatético Aristarco de Samos, que no sólo enseñó la rotación de la tierra sino también su movimiento de traslación en la eclíptica,

teoría que vino después a corroborar científicamente Seleuco de Seleucia (ca. 150 a.C.), el «Copérnico de la antigüedad».

Estilo de vida pitagórico

La fisonomía interna espiritual, de los pitagóricos constituye un peculiar estilo de vida (βιος πιθαγόρειος). En el trasfondo de este estilo de vida está la doctrina de la transmigración de las almas, recibida de los órficos. El alma procede de otro mundo, se ha manchado con el pecado y ha de llevar ahora, encadenada al cuerpo, una vida de expiación y de peregrinación, hasta que logre verse libre del cuerpo y de la sensualidad y recobre entonces su primitiva espiritualidad. El cuerpo es el sepulcro del alma (σώμα, σήμα). Por ello se impone un camino de purificación. Este proceso de purificación comprende: la práctica ascética (proscripción de ciertos manjares, guarda del silencio, examen diario de las propias acciones buenas y malas); el trabajo espiritual, principalmente la filosofía y la matemática, por medio de las cuales el hombre se abstrae de lo sensible y se espiritualiza; el cultivo dé la música, que tiene como fin, más que agradar con un son placentero, formar al hombre con su armonía y su regularidad; y la gimnasia, que ofrece una buena ocasión de disciplinar el cuerpo en benefició del espíritu. Es también característico del estilo de vida pitagórico el sentido de amistad y hermandad universal que liga a todos los hombres. Es una consecuencia más del cultivo de los valores del alma y del espíritu. En su conjunto se nos da en todo ello una vigorosa e ideal concepción de la vida.

Metafísica de los pitagóricos

Número. πέρας y άπειρον. Armonía y cosmos. En el terreno de la metafísica se han conquistado los pitagóricos un nombre con su teoría del número. El número es la αρχή de todas las cosas. Con ello se pone el principio de los seres, no en la materia, como hasta ahora, sino en la forma. El número es lo que da forma, lo que hace de lo indeterminado algo determinado. Por lo menos éste es el sentido que hemos de dar a las expresiones de Aristóteles sobre los pitagóricos (Met. A, 5), aunque no se ha expresado con toda claridad. Indudablemente sus datos sobre los últimos elementos del número, lo determinante (πέρας) y lo indeterminado (άπειρον) apuntan en esta dirección. Tenemos, pues, dos principios, πέρας y άπειρον. El πέρας es el que da el tono. Éste hace al número, número, y es el principio en que fundamentan los pitagóricos su metafísica. «Grande, perfeccionadora de todo, omnieficiente, fundamento y guía de la vida divina y humana, participadora de todo, es la fuerza del número ... sin él todo es indefinido, oscuro e intransparente» (frag. 44 B 11). Debió de ser en extremo simple la observación que originariamente condujo a esta manera de pensar. En la música se podía apreciar cómo los diferentes sonidos estaban en una relación determinada con la longitud de las cuerdas de la lira y, particularmente, cómo las armonías del sonido se caracterizaban por ciertas relaciones fijas y numéricas. El número de vibraciones de la octava está en relación con el sonido base como 2:1; el de la quinta, como 3:2; el de la cuarta, como 4:3. Cierto que fue atrevido y genial el traslado de esta teoría a la universalidad del ser. «Según los pitagóricos -refiere Aristóteles (Met. A, 5; 986a 3) - todo el edificio del cielo es armonía y número.»

Esta teoría es la primera versión de la armonía de las esferas, que tanto juego ha dado en la historia del espíritu.

Gran año cósmico. Con singular brillo se nos revela la idea de armonía en la doctrina pitagórica del gran año cósmico. El proceso cósmico no es una marcha rectilínea, sino que se desarrolla en grandes ciclos. Estrellas y sistemas cósmicos vuelven siempre a su sitio, y el reloj del mundo torna a recorrer el mismo camino de eternidad en eternidad. Este eterno retorno de todas las cosas se extiende hasta los más mínimos detalles. «Yo me volveré a encontrar ante vosotros con mi cayado», debió decir Pitágoras en una ocasión. En esta teoría de la eterna marcha circular de todas las cosas tuvo su expresión culminante la idea del «cosmos». Pero su sentido abarca también otros terrenos diversos, la psicología, la ética, la filosofía del derecho y del Estado. Sostienen los sabios que el cielo y la tierra, los dioses y los hombres están unidos por la amistad, el respeto del orden, la moderación y la justicia, y por esta razón llaman al universo orden de las cosas, cosmos, no desorden ni desarreglo (Platón Gorg. 508x). Pero la base del concepto de «cosmos» es en los pitagóricos el número.

Lo nuevo. Cuán fructífero haya sido en la historia del espíritu el principio del número, lo muestra el desarrollo de las modernas ciencias de la naturaleza, que viven cada vez más del número. «El descubrimiento pitagórico hay que contarlo entre los más decisivos impulsos que ha recibido la ciencia humana ...; si se reconoce en la armonía musical... una estructura matemática como núcleo esencial, hemos de decir que el sentido y orden de la naturaleza circundante tiene su base en el núcleo matemático de las leyes de la naturaleza» (Heisenberg).

Nunca han dicho los pitagóricos que las cosas sean exclusivamente número. Las referencias que tenemos de que los pitagóricos miraban todas las cosas como números, están expresadas con fórmulas excesivamente concisas y no sería justo forzar su sentido. Los pitagóricos, en efecto, colocan expresamente junto a lo limitante lo limitado, con la idea de que donde hay número y forma también se da lo numerado y la materia, si es que número y forma han de tener un sentido.

Frente a los milesios representan los pitagóricos un necesario complemento. Aquéllos hablan siempre de lo común que está en el fondo de todas las cosas, pero no tienen en cuenta que también ha de explicarse la peculiar individualidad de cada cosa. No sólo hay que preguntarse por el origen de las cosas, sino también «qué» emanó de aquella materia primitiva y cómo ese «qué» se ha de entender. A lo último se han aplicado los pitagóricos sin descuidar lo primero. Ellos han sido los primeros en salir por los fueros de la forma, configuradora de la materia.

HERACLITO Y LOS ELEATAS

Devenir y ser

Hasta ahora sólo se han preguntado los presocráticos por el ser: ¿Cuál es la materia y fondo primigenio del que todo ha brotado y que hace a las cosas ser lo que son? Se consideró el comienzo y el fin, pero no se prestó atención al paso, al devenir. Le toca ahora el turno a este problema y vemos emerger al punto una tesis sensacional. El «devenir» mismo, el movimiento lo es todo; es

él el que explica y constituye lo que hasta ahora se miraba como el ser. Al pronunciarse Heraclito por esta posición extrema, ha suscitado la antítesis que representan frente a él los eleatas. Según éstos no existe nada de lo que se considera como devenir y movimiento. Al confrontar ambas posiciones, se nos hará más patente lo que ahora se discute.

A. HERACLITO DE ÉFESO (ca. 544-484)

Los antiguos le llamaban el «oscuro». Personalidad impenetrable. Guardaba una aristocrática distancia respecto de la multitud, « ¿cuál es -se decía- su sentido o su entendimiento? Creen a los cantantes callejeros y tienen por maestro al sentir de la plebe; pues ignoran que los más son malos y muy pocos buenos» (frag. 104). «Uno me vale a mí por diez mil, si es el mejor» (frag. 49). Igualmente impenetrable es su doctrina. Los fragmentos y dichos suyos conservados son, como las piedras preciosas, raros y llenos de oscuro fuego.

Pensamiento de Heraclito

«*Todo fluye.*» Como idea fundamental de la filosofía de Heraclito nos ha transmitido Aristóteles (De caelo 1', 1; 298b 30) el principio de que todo fluye y nada permanece en un ser fijo (πάντα ρεί). «No puede uno bañarse dos veces en el mismo río» (frag. 91); las aguas han pasado, otras hay en lugar de las primeras y aun nosotros mismos somos ya otros. Este constante fluir explicaría la auténtica esencia de las cosas. La αρχή no sería ni el agua, ni el aire, ni el άπειρον, sino el devenir. «Ningún ser humano ni divino ha hecho este mundo, sino que siempre fue, es y será eternamente fuego vivo que se enciende según medida (μέτρα) y según medida se apaga» (frag. 30). El fuego no es para Heraclito una determinada substancia corpórea, como pensaron todavía Zeller y Burnet, fundándose en su interpretación cosmológica, sino un símbolo de la eterna inquietud del devenir, con sus incesantes subidas y bajadas, y precisamente símbolo de ese subir y bajar regulado, «según medida»; es, por tanto, símbolo de una «razón» cósmica, de «lo sabio, único uno» (εν το σ οφόν μούνον), de la razón del mundo.

Los contrarios. Pero el devenir es justamente una cierta tensión entre contrarios, y esa tensión es la que pone en curso al movimiento. «Es siempre uno y lo mismo, lo vivo y lo muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Al cambiarse es aquello, y luego lo otro; y al cambiar de nuevo, otra vez es esto» (frag. 88). No es el devenir de Heraclito un continuo y concatenado resbalar de algo siempre nuevo, sino una sintética pervivencia de los contrarios; «no comprenden cómo lo discorde, no obstante, concuerda. Es una armónica junta de opuestos como en el arco y la lira» (frag. 51). «Se dispersa y se congrega de nuevo; se aproxima y se distancia» (frag. 91). La oposición es, pues, para Heraclito algo en sí fecundo, lleno de vida y fuerza creadora, y en este sentido se ha de entender su aforismo: «La guerra es padre de todas las cosas, es de todas las cosas rey» (frag. 53).

Eterno retorno. Dentro del continuo devenir y flujo del ser ve Heraclito orden y armonía, sentido y unidad. ¿Sería de otro modo unidad la armónica junta de elementos que se da en el arco y en la lira? No es por tanto una contradicción, ni ha de extrañar que, al hablar Heraclito de los grandes años cósmicos, diga

que representan los ciclos del devenir, que deben abarcar cada uno 10.800 años solares y que significan el eterno retorno de todas las cosas.

λόγος. Tampoco es extraño que haga del concepto de «λόγος» una de las piezas fundamentales de su pensamiento. Para él, logos es lo común en la diversidad, la medida en el avivarse y amortiguarse del eterno devenir, la única ley divina que todo lo rige y de la que «todas las leyes humanas se alimentan», es decir, deben recibir su fuerza de ley (frag. 2, 30, 114). Pero el logos también es para él tanto como Dios. En términos parecidos a como siglos más tarde el teólogo de Éfeso, Juan Evangelista, dirá: και θεός ην ο λόγος, el filósofo de Efeso, declara: «Al único de veras sabio damos el nombre de Zeus› Sólo que para Heraclito lo divino viene a coincidir con el todo en eterno devenir. «Dios es el día y la noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre; su ser cambia; como el fuego que, a tenor de la especia que se mezcla con él, se le denomina según este o aquel perfume» (frag. 67). El logos es, pues, para Heraclito la misma ley del mundo que regula el devenir. Es asimismo este logos la razón del mundo. No se muestra empero como un espíritu personal trascendente, sino como inmanente ley del devenir.

Aristóteles y el relativismo de los heraclitianos

Si todo fluye y nada permanece - ha afirmado Aristóteles contra Heraclito - no puede darse una ciencia ni una verdad (Met. A, 6; M, 4). Naturalmente, nuestros conceptos y nuestros juicios científicos son estables, son esquemas. Pero si todo fluye, se nos escapará de entre los dedos aquello que tratamos de aprisionar por medio de nuestros conceptos, y éstos serán palabras hueras, pues no les corresponderá ninguna realidad. ¿Será Heraclito, pues, un nominalista en el sentido clásico posterior de esta palabra? El fragmento 102 parece orientarse en esta dirección. Se afirma allí que ante Dios todo es bueno y justo; sólo los hombres habrían tomado esto por justo, aquello por injusto. Con toda propiedad habrá que decir que son nominalistas aquellos heraclitianos que, como por ejemplo Cratilo, no tienen ante los ojos más que el absoluto devenir, en el sentido de que nada común se da en las cosas. Un tal relativismo absoluto lo sostiene la moderna filosofía de la vida, como Nietzsche y Klages. Pero cuando éstos se refieren a Heraclito, no pueden, en realidad, llamarle su maestro, pues, aun dentro del fluir universal de las cosas, todavía veía Heraclito como algo firme la armonía, la ley y el logos. Y por ello la ciencia es aún posible para él. Aristóteles en su crítica debió pensar más en los heraclitianos que en Heraclito mismo.
Pero ¿cómo llegamos al conocimiento y certeza del polo inmóvil en el curso fluyente de los fenómenos? La respuesta la encontramos por el lado de los eleatas. Su adalid, Parménides, tuvo noticia de Heraclito y se ocupó de los mismos problemas.

B. LOS ELEATAS

Tres hombres han hecho célebre a Elea, ciudad del sur de Italia: Jenófanes, Parménides y Zenón.

Jenófanes (ca. 570-4750)

Es oriundo de Colofón, en la Jonia. Al final de una larga vida errante se instala en Elea. Por él llega la pequeña ciudad a convertirse en sede de una escuela filosófica. Es una mentalidad independiente. Sus muchos viajes le han enseñado a pensar por cuenta propia. Lo primero que advierte con su agudo sentido critico es que los dioses de la mitología están cortados por el patrón de los hombres. «Los etíopes dicen que sus dioses son negros y chatos; los tracios, que son de ojos azules y de rubio cabello» (frag. 16). Es ésta la más antigua filosofía crítica de la religión. El problema entrevisto en estas rudimentarias observaciones es nada menos que el problema de la cognoscibilida de un Dios trascendente. El primer resultado positivo será una superación del politeísmo. Lo divino, al decir de Jenófanes se ha de concebir muy de otro modo. «Un único Dios; de todo lo que puede uno representarse, lo más grande; en nada parecido en figura ni en idea a todo lo mortal ... él ve, él piensa, él oye ... siempre en el mismo lugar sin moverse para un lado ni para otro; no le cuadra el mudarse ahora aquí, ahora allí» (frag. 23, 24, 26). No es un politeísmo. ¿Pero será ya un monoteísmo? Aquilatando mucho y empleando conceptos modernos, habrá quizá que entender las palabras de Jenófanes en un sentido panteístico, pues Aristóteles -nos informa: Jenófanes miró al conjunto del edificio cósmico y aseguró que el uno es Dios) (το έν είναι τον Θεόν 054, frag. 21, A, 30). Esto está también en la línea general panteística por la que avanzan los presocráticos. Y después del «Dios uno, fijo en el mismo sitio, inmóvil» de Jenófanes, estamos ya dispuestos a oír la palabra de Parménides sobre un «todo compacto que reposa en si».

Parménides (ca. 540-470)

Era oriundo de Elea mismo. Debió dar leyes civiles a su patria natal. Una vez más se pone de manifiesto Que los filósofos de la primera época fueron hombres de vida práctica. Parece Que tuvo por maestro a Jenófanes. Pero el discípulo superó con.mucho al maestro; es el auténtico representante de la filosofía eleática. Sus relaciones con Heraclito son muy discutidas. Algunos ven en Parménides una respuesta consciente a Heraclito (Zeller, Burnet); otros ponen a Heraclito después de Parménides (Reinhardt); otros piensan Que ni Parménides conoció a Heraclito ni viceversa.(Gigon). En todo caso Platón establece una antítesis real entre ellos. El hecho de figurar en el diálogo Parménides (127a) el viejo Parménides junto al joven Sócrates, resulta apenas posible cronológicamente, pero no hubiera sido posible fingirlo si Parménides hubiera sido anterior a Heraclito.

La obra de Parménides lleva el título tradicional *Sobre la naturaleza*, Y se desarrolla, toda ella, en severos y solemnes hexámetros. La primera parte del poema, de la que se nos han conservado considerables fragmentos, describe el camino de la verdad. Lleva al ser; lo siguen Parménides y la Filosofía. La segunda parte muestra el camino de la opinión; lleva a la apariencia, lo recorren los vulgares mortales.

Vía de la verdad. «*El ser es*.» Tres principios caracterizan el camino de la verdad: 1. «*Se ha de pensar y decir siempre que sólo el ser es, porque es ser; en cambio la nada no es*» (frag. 6, 1). No se ha de ver aquí una simple tautología, pero tampoco el conocimiento ya elaborado del principio de identidad de la lógica, sino simplemente una polémica contra la ontología

heraclitiana del devenir, como se deduce principalmente del παλίντροπος κέλευθος (frag. 6, 9), que es una clara respuesta al devenir heraclitiano desplegado en el movimiento de los contrarios (cf. Heracl. frag. 51). Parménides quiere decir: no hay un devenir, sino un ser. Cuando empleamos, en nuestros juicios, la cópula «es», hablamos ya de un ser. Parménides subraya en su proposición el término «ser» y lo concibe como opuesto al «devenir» de Heraclito, que, según Parménides, es la «nada», ya que significa algo que se escapa y no algo que permanece en un ser. Como se ve, hay aquí en juego una manera primitiva de pensar que presupone que el «ser» ha de ser algo estático, con sentido de quietud y reposo; parecidamente hoy cierto modo de pensar acrítico acostumbra a decir: «lo que es, eso es», entendiendo por ello algo estable y fijo. Esto presupone naturalmente una identidad lógica y óntica. El «ser» es lo idéntico consigo mismo, de modo que quedan excluidos de él la evolución y el tiempo en general. Pero lo formalmente pretendido por el Eleata es la antítesis de Heraclito. Y se colige ello de la concepción primitiva del ser que opera en la mente de Parménides. El concepto del ser no se aclara de un modo fundamental hasta los diálogos *Sofista* y *Parménides* de Platón; allí se pondrá por primera vez en claro que el ser tiene un sentido más vasto que comprende también al movimiento y no sólo a lo inmóvil siempre idéntico a sí mismo.

2. «*Lo mismo es el pensar y el ser*» (frag. 3). O, como reza otra formulación paralela del mismo pensamiento: «Lo mismo es el pensamiento y aquello que pensamos; porque sin el ser del que se afirma algo no encontrarías al pensamiento» (frag. 8, 34ss). Téngase en cuenta que no es ésta una expresión de monismo en el sentido de que tan sólo se da el ser material, y lo espiritual, en cambio, nada sería propiamente (Burnet), o en el sentido de que, por el contrario, tan sólo el espíritu existe y la materia no es propiamente nada (Cohen); sino que se expresa con ello una teoría del conocimiento realista propia del sano entendimiento humano, según la cual nuestro pensar es un reflejo del mundo de los objetos, y en ese sentido es idéntico al ser, en cuanto refleja un objeto como una copia al modelo. No es un monismo, para lo que es aún temprano, sino un dualismo; un dualismo tan poco viciado por la duda, que considera evidente por sí misma la mutua correspondencia del contenido de la mente y del mundo de la realidad. En este sentido se expresa Aristóteles: se aprehende la verdad cuando del ser se dice que es, y de lo que no es, que no es (Met. l', 7). Detrás de estas expresiones late la persuasión metafísica de que pensar y ser están coordinados entre sí y que el ser no se escapa, como pensaban los heraclitianos, como un eterno fluido, del concepto convertido en esquema. El logos tiene su correlato en lo óntico. No de otra manera admitirá Aristóteles que las categorías del espíritu son al mismo tiempo categorías de la realidad. La trascendencia de esta concepción aparece más clara cuando nos representamos la antitética actitud encerrada en las palabras de Nietzsche: «Parménides llegó a decir que el hombre no piensa lo que no es; nosotros estamos en el otro extremo y decimos: lo que puede ser pensado seguramente es una ficción.»

3. «*Se da un ser compacto, que es uno y todo*» (έστιν ομού πάνε εν συνεχές, frag. 8, 5s). Parménides sostiene la unidad del cosmos de una manera extrema. No sólo no hay muchos mundos, sino que el ser en general es solamente uno, universal y siempre el mismo. No se le puede partir en diverso y múltiple, individual y substancial; ni hay modo de señalar en él

distintos grados de intensidad. Sin cambio y sin movimiento, no conoce ningún devenir ni ningún perecer. En perfecto reposo y rígido, semejante a la forma de una bien redondeada esfera igual y uniformemente limitada. La razón aducida en pro de la imposibilidad del devenir no deja de ser interesante: « ¿Cómo podría el ser perecer, y cómo podría comenzar a ser? Si comenzó a ser, no es, y lo mismo si sólo ha de ser en el futuro. Así queda eliminado el comenzar a ser y evitado el dejar de ser» (frag. 8, 19ss). Creeríamos estar ante un juego de palabras, y se sentiría uno tentado de oír ya el lenguaje vano de la erística. En el fondo no es sino el modo de pensar primitivo, que no logra aprehender la significación, encerrada también en el concepto de ser, de una posibilidad de avance y retroceso. El ser no puede comenzar a ser, porque ser según este modo de pensar significa algo que es ya de siempre y para siempre. En el sólo imaginar el comenzar o el fenecer, se niega, según esta concepción, «eo ipso» el ser, que se está suponiendo (ser) cuando se habla de él, y se comete por tanto una contradicción. Finalmente habría también que admitir que algo es por otro, lo que sería una contradicción aún más patente. Igual aporía encontrará en su camino Anaxágoras (cf. infra, p. 68). Más tarde Aristóteles introducirá, para obviar esta dificultad, el concepto de στέρησις (privación) y su fundamental distinción de potencia y acto.

El ser parmenidiano siempre igual, rígido, en eterno reposo, es, una vez más, una réplica contra Heraclito que no concibe el ser sino como devenir, distinción y multiplicidad, pero no como algo estable y universal. Lo que llevó a Parménides a su original tesis fue sin duda una maniática furia de abstracción que puso entre paréntesis todo modo de determinación específica y llegó así a un punto de total indeterminación, por cierto muy cercano al ἄπειρον de Anaximandro; sólo que Parménides lo llamará ser. Así se explica la universal igualdad de este ser y la negación de toda multiplicidad. El reposo es consecuencia de aquella primitiva mentalidad que no ve el ser sino como una duración siempre idéntica a sí misma.

Pensamiento y realidad. Parménides se ha colocado de un modo consciente en el pensamiento como vía única hacia la verdad. En su poema, enfáticamente nos hace prevenir por la diosa para que no caigamos en las vías de la experiencia sensible. «Guarda tu mente muy lejos de esta vía de investigación y no dejarás así llevar por la inconstante costumbre que todo lo experimenta y pone en el trono al ojo que no discierne y al aturdido oído y a la lengua; no, con tu pensamiento lleva la decisión a la enredosa contienda» (frag. 6). Esta distinción entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual habrá de gozar de la máxima aceptación en todo el decurso de la historia de la filosofía. Toda forma de racionalismo en especial caminará por las vías descubiertas por Parménides. Frente a Heraclito ha mostrado Parménides el camino que lleva a las verdades fijas, siempre idénticas a sí mismas; es el pensamiento abstractivo. Con ello fijamos un polo inmóvil en el flujo de los fenómenos. Pero Parménides no vio que todos los conceptos del pensamiento abstracto son una artificial inmovilización y esquematización de aspectos y lados parciales extraídos de una realidad siempre fluyente y de infinita variedad, y como quiera que esos aspectos y posiciones de realidad sean muchas veces básicos y esenciales, por esto tomó Parménides el mundo de los conceptos por el auténtico y real. Y así vino a confundir el mundo del logos con el mundo de la realidad, y desde esa base estructuró de manera original su concepto de ser. Con razón llamó Aristóteles αφυσικοί a aquellos filósofos de la naturaleza

(φυσικοί) para los cuales no hay naturaleza porque han logrado felizmente prescindir de una explicación del mundo. Para ellos, en efecto, lo universal es todo y lo particular no es nada; niegan todo lo individual, toda pluralidad, todo cambio, todo devenir y fosilizan el mundo en un algo eternamente igual, uniforme e indiferenciado.

Exactamente en esta misma dirección y espíritu desvirtúan más tarde lo individual pensadores como Spinoza y Hegel, porque también para ellos el todo absorbe todas las cosas y lo particular tan sólo es un «momento» del proceso cósmico, no una substancia. Sólo lo universal es para Parménides esencial. Para los heraclitianos sólo lo indidual. ¿Quién tiene razón? ¿Cuál es el verdadero mundo, el que se extiende en el eterno fluir del tiempo, pero lleno con la concreta realidad del mundo sensible en su individual variedad y riqueza transitoria, o el mundo conceptual del logos y de la ciencia, abstracto, intemporal, con sus universales descarnados, aunque de amplia validez? Y si hay que buscar lo esencial en lo universal, ¿en qué suerte de universal habrá que buscarlo, en la especie o en el género o en formas superiores de universalidad? Si se pregunta por lo esencial de un determinado perro, ¿será lo más adecuado responder, es el «boby» del vecino, o es un galgo, o es un perro, o es un viviente, o es un ser? Lo último es lo exacto para Parménides. Aristóteles ha respondido a ello con su distinción entre substancia primera y substancia segunda, con la cual sale por los fueros tanto de lo individual como de lo universal, y con su teoría de que el concepto de ser no es una noción o razón genérica, ya que no puede entenderse unívocamente, sino de un modo análogo; y por esta vía queda a salvo la pluriformidad del ser, y a la vez se hace posible su semejanza y comparabilidad.

Vía de la opinión. Parece, a veces, no haberse contentado Parménides del todo con la vía de la verdad. Algo concede también a la vía de la opinión (δόξα). De esta segunda parte de su poema bien poco se ha conservado. Pero al menos una cosa sacamos en claro, que la opinión no se alimenta del conocimiento del entendimiento sino del de la sensación. Sobre la base de este conocimiento sensible surge la idea del devenir y de la multiplicidad mundana. En realidad no es sino engaño e imaginación, como después dirá también Spinoza, que sigue en esto a Parménides. No es ideal para Parménides el conocimiento sensible; pero es un hecho que la gran masa de los hombres no pasan de él ni parecen desear más; quedan encerrados en la opinión y la apariencia.

Como resultado final de esta confrontación podemos asentar con Parménides que la verdad científica, si realmente es verdad, permanece eternamente, mientras que es justo reconocer a Heraclito que el mundo real, contenido como está en el marco del espacio y del tiempo, fluye eternamente. Aquél es el mundo del pensamiento; éste, el mundo de los, sentidos.

Zenón (ca. 460)

También es de Elea misma y parece haber sido el discípulo predilecto de Parménides. Zenón es el primero de una serie no despreciable de filósofos que en la lucha por la libertad del espíritu fueron víctimas de tiranos. Su escrito llevó el usual título Sobre la Naturaleza. Gracias a él la filosofía eleática recibió aquella forma típica con que ha sido conocida en la historia de la filosofía y que se suele denominar dialéctica o erística.

Pruebas contra el movimiento. El intento filosófico característico de Zenón es fundamentar la doctrina de su maestro Parménides de que no se da la pluralidad ni el movimiento, sino sólo un ser en reposo. Lo lleva a cabo con sus célebres cuatro argumentos contra el movimiento (frag. 29 A 25-28). 1º No puede haber movimiento, porque en él habría que recorrer un determinado trayecto. Pero cada trayecto por ser extenso puede ser dividido en un número infinito de partes. Y querer pasar un número infinito de partes es querer llegar al término de algo que no lo tiene. 2º Aquiles no podría alcanzar en su carrera a una tortuga. En efecto, para ganar la distancia que inicialmente los separa necesita un determinado tiempo; pero en este tiempo intermedio la tortuga ha avanzado un poco más; para ganar esta nueva pequeña distancia necesita Aquiles un nuevo tiempo, en el que otra vez se ha adelantado un poquito la tortuga, y así indefinidamente. 3º La saeta volante está en reposo. Sólo aparentemente se mueve, en realidad empero en cada momento está quieta en un determinado lugar, en cada uno de los puntos de la trayectoria. Pero estar momentáneamente en un lugar es propiamente estar y estar quieto, y el camino recorrido en el vuelo se compone de infinito número de estos momentos; luego la saeta no se mueve. 4º Todo movimiento es un engaño; pues si dos cuerpos que se mueven con igual velocidad en sentido contrario atraviesan en su carrera una serie de cuerpos en reposo, resultará que cruzan a éstos con velocidad distinta de aquella con que se cruzan los móviles entre sí.

Dialéctica. Contrastadas con la realidad las pruebas de Zenón contra el movimiento, se revelan al punto como paradojas y como auténticos paralogismos. Es como ponerse a discutir el azul del cielo. Por ello ha visto con razón Aristóteles en Zenón al inventor de la dialéctica, entendida aquí como arte de la disputa (erística).

Presupuestos de Zenón. Pero no habrá que decir, sin más, que el intento de Zenón fuera simplemente engañarnos con sofismas. Lo más cierto es que también él pagó tributo a los presupuestos latentes en su concepto del ser que, según la mentalidad primitiva, miraba más a la palabra que a la realidad. En sus agudas consideraciones en torno al ser, se hacen en seguida evidentes estos tres prejuicios: 1° El mundo del pensamiento es también el mundo del ser. Las esferas de lo lógico y de lo real quedan así mezcladas. Las partes pequeñísimas, infinitas en número, de un segmento que se trata de medir o recorrer existen, así en cuanto infinitas, sólo en la mente, no en la realidad. Lo mismo se ha de decir del número infinito de lugares o posiciones de quietud que integran el vuelo de la flecha. 2º El ser se entiende aquí siempre en el sentido de una entidad positiva, de una magnitud real. Pero también aplicamos verbalmente el ser a lo negativo, porque también utilizamos la cópula predicativa «es» en los juicios negativos. Y se comprenderá que por lo que hace al argumento de Aquiles y la tortuga, el supuesto avance de la tortuga en seguida se convertirá en una cantidad negativa. Pero prendidos excesivamente a la palabra «ser», los eleatas insinúan la idea de que la tortuga siempre tendrá que contar en su haber cantidades de avance y ventaja real y positiva. 3º El ser es para Zenón como un bloque bruto inmóvil, de por sí cognoscible, que puede ser inmediatamente aprehendido en bloque por la mente. Desconoce el eleata el hecho más complejo de que el entendimiento puede determinar a su objeto por diversos medios indirectos y desde muy varios puntos de vista, y por esto

no comprende que, por ejemplo, una cierta cantidad de movimiento puede ser medida de muy distintas maneras.
Se colige claramente de todo esto que el último y auténtico problema que aquí está en litigio es el de las relaciones entre el pensar y el ser. Los eleatas operan siempre suponiendo que el conocimiento es una copia de la realidad, y suscriben por ello una total identidad entre conocimiento y objeto del conocimiento. De ahí todas las dificultades. Harán falta muchas discusiones y reflexiones filosóficas hasta que llegue a madurez la doctrina de que el espíritu tiene sus leyes peculiares; que en su operación aprehende muchas veces tan sólo determinados aspectos o momentos del ser; que muchas veces puede también determinar indirectamente al ser y que en algunas ocasiones puede incluso prescindir de la realidad y construirse un mundo irreal de puro pensamiento.

LOS MECANICISTAS Y ANAXÁGORAS

Materia y espíritu

Heraclito y los eleatas con sus doctrinas se situaron en posiciones extremas. Hubiera sido extraño que no hubieran aparecido, después de ellos, intentos de conciliar aquellos extremos. Efectivamente, así ocurrió, y en ello tenemos la confirmación de la tesis de Heraclito de que la oposición encierra en sí un momento de fecundidad.

A. LOS MECANICISTAS

Comprendemos bajo esta denominación a tres filósofos que revelan en su pensamiento un nuevo momento filosófico, el de lo mecánico. No dejarán de tener sus seguidores en el decurso de la historia del espíritu occidental. De ningún modo nos adentraremos mejor en esta especial manera de pensar que siguiéndola desde su nacimiento en Empédocles, Leucipo y Demócrito.

Empédocles (ca. 492-43,2)

Es oriundo de Acragas, la actual Agrigento, en Sicilia, y debió ser un personaje bien extraño; sacerdote de ritos purificatorios, vidente y místico; predicador ambulante y taumaturgo; y finalmente político, médico, poeta y genuino hombre de ciencia. Su tiempo vio en él algo extraordinario y pasó por el mundo como un semidiós. Incluso Hólderlin llegará a erigirle un lírico monumento literario. Nos han sido conservados considerables fragmentos escritos en verso de sus Himnos purificatorios (καθαρμοί) y de su obra *Sobre la naturaleza*.

Elementos. El primer tema de Empédocles es de nuevo el problema de la αρχή. Mientras los milesios admitieron una única materia primigenia, asienta él cuatro substancias fundamentales: fuego, agua, aire y tierra. Son las cuatro raíces (ριζώματα) del ser. Todo cuanto hay en el ser se ha formado de ellas por mezcla y separación. Cualitativamente son algo último e irreductible. Consiguientemente ni nacen de nuevo ni perecen. Sólo se desprenden de ellas partecitas que juntándose con partecitas de las otras raíces dan origen a combinaciones siempre nuevas. Lo que los hombres llaman hacerse y

desaparecer no es más que mezclarse y de nuevo separarse. «No se da nacimiento de ninguna de las cosas mortales, ni un acabarse en la maldita muerte, sino sólo mezcla y cambio de las cosas mezcladas» (frag. 8). Por tanto todo devenir no es para Empédocles más que cambio de lugar.
Empédocles ha visto en sus cuatro raíces algo demoníaco o divino; éstas tienen también por nombre: Zeus, Hera, Nestis y Adonis. Los alquimistas del renacimiento invocan aún a estos «espíritus» y reaparecen en Goethe con los nombres de Salamandra, Undene, Sylfe y Kobold. Aunque todo esto no nos dice ya nada, ha quedado de ello el concepto de raíces del ser, el concepto de elementos, como hoy decimos. Esto es efectivamente lo que Empédocles ha puesto de relieve con su doctrina sobre las últimas partes cualitativas que constituyen las cosas naturales. Aun cuando no fueran verdaderos elementos los que él tomó por tales y aunque estuvo bien lejos de acertar con su número exacto, mérito será siempre de él haber tenido con exactitud la idea de elemento. Y es igualmente significativa la segunda idea enlazada con la primera, de la eternidad de la última materia constitutiva del mundo. Se traducirá más tarde por la «ley de la conservación de la substancia.
Amor y odio. Junto a la materia pone Empédocles la fuerza. Las substancias primitivas tienen que ponerse de algún modo en movimiento. Para ello intervienen dos fuerzas igualmente primitivas y elementales, que poéticamente se denominan amor y odio (φιλία-νεικος). «Dos cosas te voy a enseñar; ya surge de muchos algo uno, ya se disocia de nuevo... y este cambio constante nunca cesa. Ya se reúne todo en uno en el amor, ya se separan las cosas particulares en el odio de la contienda» (frag. 17). Podría esto tener una interpretación hylozoística, pero es más exacto ver en ello otra vez el conato de explicar el ser a base de conceptos familiares de la vida psíquica humana.
Mecanicismo. Pero lo que no tenemos aquí es un antropomorfismo acrítico como el de la mitología, donde los dioses intervienen según su gusto y capricho en el acontecer mundano. En efecto, el incesante proceso de mezcla y disociación se realiza «alternativamente», «en la rotación del círculo», «en la rotación del tiempo» (frags. 26, 1; 17, 29). Acaece según el principio de que el ser es el mismo; es, pues, un proceso interno, automático.
Formación del mundo. De esta manera, en una sucesión regular, en la rotación del círculo, se desarrollan los cuatro grandes períodos del mundo. En el primero; que corresponde al redondeado «sphairos», domina sólo el amor; todo es uno, no hay separaciones. En el segundo período se entremezcla la contienda; salta hecha pedazos la unidad, los elementos se disocian y la multiplicidad aumenta más y más. Es el momento en que brotan los mundos y ésa es la fase en la que nosotros nos encontramos. Al final triunfa la contienda y sólo hay diversidad sin rastro de unidad; es el tercer período. Por último, en el cuarto período, hace de nuevo su entrada el amor, y cuando ha llegado a su plenitud, retorna la primera unidad` y armonía. Tenemos de nuevo el tiempo cósmico del redondeado «sphairos», y el proceso comienza otra vez.
Es de especial interés el modo como ha utilizado Empédocles, para describir el origen de los mundos, los conceptos de formación por remolino, de la primitiva producción de las cosas y de la evolución morfológica. Al reunir el amor en un remolino las partículas elementales dispersas, se produjo el primer mundo corpóreo. En una segunda agitación en forma de remolino se separaron la bóveda celeste, el aire, el éter y, por la rotación dé la tierra, el agua. Por efecto de los rayos solares brotaron sobre la tierra los primeros seres vivientes. Las

formas primitivas debieron ser monstruosas; poco a poco se fueron configurando evolutivamente hasta llegar a las formas actuales.
Mundo de los espíritus. Además del mundo de los cuerpos se ocupó también Empédocles del mundo de los espíritus o de las almas. Éstas debieron de estar originariamente entre los dioses; pero debido a alguna culpa cayeron esos espíritus sobre la tierra y en forma de almas tienen que hacer una larga peregrinación realizando una serie de reencarnaciones, hasta que de nuevo, vueltas a su primitiva pureza (καθαρμοί se titula una de sus obras) y libres del cuerpo, puedan reintegrarse al más allá. Son motivos órficos y pitagóricos los que aquí desarrolla Empédocles. Los « καθαρμοί » son casi el único fragmento literario que poseemos de la primitiva poesía griega, en los que hallamos un fondo de religiosidad órfica, si bien modelada ya por la figura espiritual de una personalidad excepcional. Esta personalidad es tan grande que puede abarcar, a la par, la mística órfica y la física jónica, e incluso la física mecanicista. Se refleja aquí en el agrigentino la cultura polifacética de Sicilia, en la que se hallan, junto a los magníficos templos, no menos impresionantes testimonios de un poderío terreno.
Conocimiento. Notable es su teoría del conocimiento. El punto central lo ocupa la idea de que conocemos siempre lo semejante por lo semejante; «Con nuestra tierra conocemos la tierra, con nuestra agua el agua, con nuestro aire el aire, con nuestro fuego el aniquilador fuego, con nuestro amor el amor del mundo, y su odio con nuestro sombrío odio» (frag. 109). Lo que con ello quiera significar Empédocles lo entenderemos en seguida observando que a través de nuestra propia alma conocemos las ajenas y teniendo presente una vez más que la filosofía exige que traduzcamos de alguna manera las categorías del ser con categorías de la mente. También aquí late en el fondo el problema de las relaciones entre el pensar y el ser.
El pensamiento de Empédocles constituye, como se ve, una original síntesis de Heraclito y de los eleatas. En la línea de los eleatas hay que poner su doctrina de que se da un ser ingenerado, indestructible, cualitativamente invariable, a saber, los elementos. El primer período del mundo está claramente concebido de un modo eleático. Pero hay que colocar en la dirección de Heraclito el incesante mezclarse y disociarse de los elementos, que explica el devenir y domina los otros períodos cósmicos. Aunque se da en Empédocles un ser constante, se da también devenir y movimiento. Como cosa nueva hay que registrar en Empédocles el haberse representado el devenir como un acontecer regular y automático. En ello, como en la reducción del devenir a pura mutación de lugar de las partículas elementales, vemos los primeros anuncios de un pensamiento mecanicista.

Leucipo y Demócrito (ca. 460x370)

Las referencias antiguas señalan generalmente a los dos como representantes del atomismo y materialismo. Pero la fama y la obra de Demócrito han oscurecido por completo a Leucipo, de forma que apenas si sabemos de él algo más que el nombre. Tanto más destacada queda así ante nosotros la figura de Demócrito de Abdera, genio universal, no inferior acaso a Aristóteles. Bastará para convencerse de ello recorrer la lista de sus escritos sobre el orden del mundo, la naturaleza, los planetas, los hombres, el espíritu, las sensaciones, los colores, las diferentes formas de átomos, leyes del pensar,

contacto circular y esférico, líneas irracionales y átomos, números, ritmo y armonía, arte poética, conocimientos médicos, agricultura, pintura, táctica, concepción del alma del sabio, vida tras la muerte, etc., etc. Sólo este elenco temático revela ya un espíritu investigador de gran capacidad. Empero, salvo una serie de cortos fragmentos, todos sus escritos se han perdido. Demócrito fue un materialista teórico, pero en el orden práctico resulta uno de los mayores idealistas de todos los tiempos. Más afortunado estimaba él descubrir la causa secreta de un complicado proceso natural que sentarse en el trono del imperio persa. Por esta vía llegó a conseguir una imperturbable paz en su alma que le valió el apodo de filósofo risueño.

El ser. Los átomos. Fundamental en su filosofía es la teoría de los átomos. También para Demócrito existe un ser uniforme, sin ninguna diferenciación cualitativa. Pero no es ya un todo compacto. Demócrito desmenuza el ser de Parménides en últimas partículas pequeñísimas, que no son descomponibles en otras, y que por ello se llaman «átomos» (indivisibles). Así como Empédocles estructuró el concepto de elemento, Demócrito estructura el de átomo. El átomo llena una determinada porción de espacio, es impenetrable, pesado, eterno, e indestructible. Los átomos son infinitos en número. No tienen cualidades de ninguna clase; son todos de la misma naturaleza; pero hay en ellos infinita variedad de formas externas; átomos con figura de hoz, de gancho, redondos; y asimismo de diversa magnitud. Además los átomos pueden tener diferente orden y posición. Con ello, es decir, con estos momentos puramente cuantitativos, se explican todas las variedades entre las cosas.

En cuanto a las cualidades del ser más bien vuelve Demócrito a la concepción de Parménides. Empédocles tampoco quiso admitir variaciones cualitativas de los elementos, sino sólo cuantitativas, pero había admitido cuatro diferencias cualitativas fundamentales del ser. Para Demócrito, lo mismo que para Parménides, el ser es uniforme; no hay diferencias cualitativas, porque los átomos son todos iguales. Pero a diferencia de Parménides admite Demócrito otras fuentes de diversidad y variación, tales como la cantidad y el movimiento local. Los átomos tienen diversas figuras y magnitudes y cambian constantemente su posición en el espacio y con ello dan origen a un incesante cambio de las cosas que se componen de ellos. Así varían, por ejemplo, cuando se acercan más los átomos unos a otros, la dureza y el peso de los objetos.

¿Qué ocurre, pues, con las cualidades de las cosas en el mundo fenoménico que nos son testificadas por nuestras sensaciones, tales como lo dulce, lo amargo, lo caliente, los diferentes colores? Demócrito es consecuente y explica estas sensaciones como algo subjetivo (νόμῳ); es decir, tal como nos aparecen, no son una realidad objetiva. La sensación cualitativa vivida por nosotros en la conciencia hay que ponerla a cuenta de nuestros órganos sensitivos que traducen el texto de la naturaleza en su propio lenguaje subjetivo. Tan sólo cuando los sentidos nos dan noticia de las variaciones de la cantidad (extensión, figura, masa, peso, dureza), son fieles a la naturaleza de las cosas (φύσει). Así se adelanta Demócrito a la distinción entre cualidades primarias y secundarias que reaparecerá en la edad moderna con Descartes y Locke.

¿Le habrá dado también razón el tiempo en su peculiar concepción del átomo? Por de pronto no, porque contamos con más de 90 elementos y cualidades

fundamentales distintas del ser material. Pero si pensamos en la teoría de que todos los elementos son reducibles al átomo de hidrógeno y a un determinado número de electrones, vemos que Demócrito dio expresión a una idea genial.

Espacio. Del concepto de átomo es inseparable el concepto de espacio vacío. Era forzoso aceptarlo desde el momento que se abandona la idea del ser como un todo compacto. Así pues, hay que admitir junto al ser desmenuzado un nuevo factor que se denominará el «no ser»; el espacio vacío, no lleno. Tan necesario es para Demócrito como el mismo átomo. «No existe más lo que es algo que lo que es nada» (μή μάλον το δέν ή το μηδέν είναιl) (frag. 156). Este espacio vacío se encuentra en parte en el interior de los cuerpos, porque son porosos, en parte por fuera de ellos.

Movimiento. El tercer factor de la explicación del mundo de Demócrito es el concepto de movimiento. Los átomos se mueven en el espacio vacío. Tres cosas son características de este movimiento. Es eterno, ocurre violentamente (βία), es decir, mediante presión e impulso externo, y es connatural (απο ταυτομάτου). Simplicio nos da más detalles sobre esto; «afirman que los cuerpos considerados por ellos como primitivos, es decir, los átomos, se mueven eternamente en el seno del vacío infinito, y ello por una fuerza» (67 A 16). Y Aristóteles dice: «Hay algunos que achacan a un automaton todo el sistema de los cielos y de todas las cosas del mundo; es decir, por sí mismo surgió el remolino y aquel movimiento que, por medio de la unión y de la separación, ha conferido a todas las cosas el estado y orden permanente que ahora vemos» (68 A 69). El fundamento de este concepto de remolino, ya introducido por Empédocles, es una observación extremadamente simple. «Puede uno comprobarlo viendo lo que ocurre al cribar el grano, y en la playa con las piedrecillas que se estrellan contra la rompiente; allí, por el movimiento de remolino del cedazo, se juntan lentejas con lentejas, cebada con cebada, trigo con trigo; y en la playa, al empuje de la ola, las piedrecillas mayores se alinean con las mayores, las rodadas con las rodadas, como si la semejanza de las cosas ejerciera una cierta función dé agrupamiento» (68 B 164). Por elemental que pueda parecer esta observación, el hecho es que el concepto de remolino ha perdurado hasta las modernas teorías cosmogónicas.

Es claro que tenemos ante nosotros una concepción típicamente mecanicista del mundo. La naturaleza no está ya toda llena de dioses, como en el mito y aun en Heraclito; no quedan ya categorías antropomórficas algunas, como todavía persisten en Empédocles; nada de reflexión, conato y voluntad; sólo cuerpos y movimientos, y lo que esto lleva consigo, presión y choque.

Consideración cuantitativo-mecanicista de la naturaleza. Con todo, este acontecer automático no quiere decir lo mismo que azar, como los estoicos achacan a Demócrito en tono de reprensión, si por azar se entiende la ausencia de causa; muy al contrario, en esta concepción mecanicista todo está causalmente y del modo más férreo determinado por los cuerpos y las leyes insitas de la naturaleza. «Nada acaece sin plan, sino todo con sentido y con necesidad» como dice Leucipo (frag. 2). Toda la naturaleza se convierte así en un único e inmenso nexo causal. Y dado que los cuerpos, espacio y movimiento pueden ser medidos y contados cuantitativamente, podemos considerar de un modo racional el total acontecer mundano sobre la base de esta determinación causal. Se puede someter a cálculo lo acontecido y anticiparse a lo por venir. La teoría atomista de Demócrito inaugura la llamada consideración cuantitativo-mecanicista de la naturaleza, que constituye la base

de la moderna ciencia física, de la técnica y de su dominio de los procesos naturales. Desde Galileo y Gassendi, fundadores de esta moderna concepción, va un lazo directo de unión a través de Epicuro y su maestro, Nausífanes, y el maestro de éste, Metrodoro de Quíos, hasta Demócrito de Abdera.

Crítica de Aristóteles. La idea de explicar todo el proceso cósmico con un par de conceptos - «Naturaleza = átomos que se arremolinan en el vacío», se dice con clásica concisión en el frag. 168- es grandiosa. El lado débil lo toca Aristóteles al notar que los atomistas de un modo muy expeditivo y ligero han escamoteado el problema del origen del movimiento. (67 A, 6). 'Por el hecho de poner un movimiento eterno no se ha ahorrado uno el deber de señalar concretamente cuál es la razón y principio de ese movimiento eterno, pues no todo lo que es eterno carece ya por ello de fundamento (Phys. O, 1). Además surge en seguida la pregunta de si con la causalidad mecánica tenemos ya toda la causalidad y no habrá por el contrario que echar mano de otras clases de causalidad para explicar adecuadamente el ser. Y finalmente se verá sin gran trabajo que Demócrito ha señalado bien con su teoría las partes en que se descompone el ser, pero se le han pasado por alto los factores de unidad que reúnen aquellas partes en conjuntos armónicos. Goethe diría: «Tienes ya en tu mano las partes; ¡ay! falta ahora el lazo del espíritu.»

Conocimiento. Demócrito cree poder explicarlo todo con sus átomos. Y hasta qué punto se mantiene encastillado en su principio fundamental lo demuestra el hecho de que también el alma, según él, es un agregado de átomos. Y también el pensamiento es un movimiento de átomos. Naturalmente lo es ante todo el conocimiento sensible, que tiene lugar al desprenderse de los objetos unas a manera de pequeñas imágenes (είδωλα), que penetran en los órganos del sentido, se encuentran con los átomos del alma y efectúan de este modo el conocimiento. La diferencia entre el conocimiento sensible y el espiritual seria tan sólo gradual; el pensamiento importaría un movimiento de átomos más sutil y rápido que la percepción sensible. Tenemos un neto materialismo. No hay en el mundo más que seres corpóreos; alma y espíritu no son algo peculiar aparte, sino sólo átomos y movimiento de átomos.

Ética. Un aspecto bien diferente ofrece, a primera vista, la ética de Demócrito. Sus reglas prácticas están saturadas de un profundo idealismo. «Quien se entrega de voluntad a acciones que son justas y según ley, ése pasará día y noche feliz, confortado y sin cuidados; quien desatiende en cambio la justicia y no hace lo que debe, todo le será sinsabor al caer en la cuenta de ello, vivirá en angustia y se atormentará a sí mismo» (frag. 174). «Es varonil no sólo aquel que vence a los enemigos, sino también aquel que vence al placer. Muchos domeñan ciudades y son esclavos de mujeres» (frag. 214). «No hay que perseguir todo placer, sino sólo el que tiene por objeto lo bello» (frag. 207). Bien es verdad que el criterio moral de Demócrito no concuerda exactamente con tan elevadas máximas. Cuando va a señalar la última esencia del bien moral se expresa así: lo bueno quiere decir en último término «agrado». El contento o gozo de Demócrito (ευθυμία) es en el fondo un concepto hedonístico. Los epicúreos podrán construir su teoría sobre él. Todos los sentimientos, lo mismo que el pensar, se reducen por lo demás a movimiento de átomos. Es otra vez el materialista, aunque sea sólo en teoría. Esta ética teórica concuerda plenamente con el atomismo, y el conjunto formado por la metafísica, teoría del conocimiento y ética, constituyen un círculo cerrado.

B. ANAXAGORAS (ca. 500-428)
Anaxágoras ha de ser leído después de los atomistas, aunque en el tiempo les antecede. En contacto con él, queda en plena evidencia la problemática planteada por el materialismo. Anaxágoras trajo la filosofía desde la Jonia (Clazomene) a Atenas, que, por cierto, recibió malamente a su primer filósofo, pues le envolvió en un proceso de asebeia (impiedad). En efecto, había afirmado que el sol no era un dios, sino sólo un acervo de piedras incandescentes. Anaxágoras tomó la delantera a sus perseguidores y jueces escapándose a tiempo hacia Lámpsaco, donde vivió rodeado de fama hasta su muerte. Al condolerse con él, sus allegados, por lo triste que sería morir en tierra extraña, debió responderles Que el camino a ultratumba era igualmente ancho en todos los países. Su obra Sobre la Naturaleza se vendía en Atenas, según cuenta Sócrates, por una dracma.

Hommmerías

Material de construcción del mundo. En Anaxágoras pueden apreciarse bien los esfuerzos de la filosofía presocrática por resolver el problema del ser y el devenir. Encontramos en este singular filósofo una nueva solución. El punto de partida será como otras veces la imposibilidad de que algo provenga de la nada o de que algo se convierta en nada. Nuevamente se apunta la solución genérica de que no hay que hablar de un nacer o hacerse de las cosas sino de una nueva mezcla; ni tampoco de un morir o desaparecer, sino de una separación o disociación. Pero, qué es lo que persiste en el fondo de todo devenir?. ¿Cuál es la substancia primigenia y básica del mundo. La idea le vino de una sencilla observación de los fenómenos naturales. Todas las grandes soluciones de los presocráticos arrancaron de reflexiones igualmente simples. Los pitagóricos llegaron al concepto de armonía por la observación de las relaciones constantes entre el sonido y la longitud de las cuerdas de la lira. Demócrito tuvo la idea del remolino y de su fuerza formadora en los procesos cósmicos, mirando cómo caían los granos del cedazo y cómo se agrupaban las piedrecillas al estrellarse contra la playa en el rompiente de las olas. Anaxágoras se queda pensativo ante el hecho maravilloso de la nutrición humana y se pregunta: « ¿Cómo será posible que el pelo salga del nopelo y la carne de lo nocarne?» (10). Así llega a creer que la materia de que algo se compone está ya en algún modo germinalmente en aquello de lo cual algo se hace. Los últimos elementos de las cosas son, según él, ciertos gérmenes (σπέρματα), que cualitativamente son de la misma esencia que el producto resultante. Son homeomerías (ομοιμερή), como Aristóteles atinadamente las llamó. Mientras Demócrito pondrá infinitos átomos cualitativamente iguales, tenemos ahora un número también infinito de «homeomerías» cualitativamente diferentes, porque también las esencias de las cosas son cualitativamente diferentes en número infinito. Las «homeomerías» son eternas, indestructibles e inmutables. El predominio de una determinada forma cualitativa es lo que da su peculiaridad específica á cada cosa particular. «Aquello de lo que hay mayor cantidad es una cosa, por la que más claramente es cognoscible, eso es y eso fue cada cosa particular» (12).
Anaxágoras y Demócrito. Anaxágoras toma una posición diametralmente opuesta a Demócrito. En este último tenemos un espíritu analítico; en aquél brilla una clara orientación a la síntesis. En Anaxágoras ocupa el primer plano

lo formado y determinado, como ocurrirá luego en Aristóteles; por ello las mismas homeomerías deben tener también su propia estructura o forma. En Demócrito lo formado está desplazado en gracia de lo indeterminado y genérico, indiferenciado y común; exactamente como en los milesios y en Parménides. La cuestión gira una vez más en torno al problema de fijar dónde hay que poner lo esencial, en lo particular o en lo universal, y si en esto último, en qué nivel de universalidad, ¿acaso en lo universalísimo, en el uno, que es «todo» y es «uno»?

Νούς,

El mundo, más que materia. Este modo de pensar orientado hacia las unidades de sentido, hacia las totalidades formadas, hacia las substancias, se manifiesta igualmente en la segunda idea fundamental de Ánaxágoras, en su teoría del espíritu (νούς) y en la función que le asigna respecto del ser y de sus formas. Con ello quedará esencialmente completada la doctrina de Demócrito. Aristóteles ha perfilado puntualmente el estado de la cuestión. Tenemos en el mundo lo bueno y lo bello como una auténtica realidad. ¿Acaso podremos alcanzar estas realidades - se pregunta él - si no contamos más que con aquellos principios de las cosas tomados en consideración en la especulación anterior a Anaxágoras, es decir, con principios materiales, causalidad mecánica y el azar? «Cuando llegó por fin uno (Anaxágoras) que afirmó que se da una mente, lo mismo en los seres vivos, que en la naturaleza, autora del cosmos y de todo su orden, hubo de aparecer frente a sus predecesores como un hombre sensato entre desatinados» (Met. A, 3, 9846 15).
Más concretamente expresó Platón este pensamiento de Anaxágoras, cuando hace decir a Sócrates en la cárcel momentos antes de beber la cicuta: « ¿Estoy yo acaso en este lecho porque tengo carne y huesos y tendones que tienen sus propios movimientos, o estoy más bien aquí porque tengo en mi cabeza un determinado fin e intención, a saber, dejar que caiga sobre mí este castigo?» (Fedón, 98d, e). Decididamente no basta la mera causalidad material, mecánica. Se dan procesos que no tendrían realidad de no mediar una intención, una causa final con su peculiar eficacia.
Totalidad, sentido, espíritu. El método analítico, que sólo atiende a registrar las partes materiales que intervienen en un proceso, viene ahora a completarse con el método sintético que toma en cuenta las unidades de sentido, las totalidades y los complejos de orden y de fin. Esta explicación eidético-teleológica del ser es sólo posible en la suposición y admisión de un principio, que sea tanto de orden lógico como de orden dinámico (γνώμην.... ίσχει και ισχύει μέγιστον, frag. 12). Anaxágoras encuentra este principio en el espíritu (νούς), que es a la par pensamiento voluntad. El «nous» es principio del movimiento del todo (frag. 12, 13) y a la vez principio de orden. Es algo infinito, autosuficiente, existe por sí, es omnisciente, todopoderoso, y lo domina todo. Anaxágoras no ha explotado toda la fecundidad de este principio, como lamentó Aristóteles, pero quedará siempre en su haber positivo: 1 ° el haber descubierto una causalidad nueva, la causalidad final, ordenadora, constitutiva de totalidades de sentido; 2. ° el haber puesto en claro un nuevo modo de ser, el espíritu, y 3. ° el haber señalado un origen propio al movimiento.

Anaxágoras es el primer dualista, si bien no ha logrado separar con toda nitidez el espíritu de lo corpóreo, pues el espíritu continúa siendo para él «una materia sutilísima y purísima».

Formación del mundo.

Lo que tiene que añadir Anaxágoras a la cosmología no es esencial. Al principio, cuando los eternos σπέρματα estaban aún mezclados, interviene de pronto el espíritu, crea el movimiento (rotación) e introduce con ello una separación en las cosas, escindiéndose unas de otras, y funda así el orden del cosmos (59 A, 42; B, 13). Y ahí termina su misión; no es un creador del mundo, sino sólo su arquitecto, y ello no de un modo completo, pues en seguida hacen su entrada las causas mecánicas continuando la acción inicial del νούς. Por efecto del movimiento de rotación impreso al conjunto, se colocan a un lado lo caliente, seco, luminoso y sutil, y a otro lo frío, húmedo, oscuro y denso. Dicha separación se continúa indefinidamente hasta dar por resultado la diferenciación del actual mundo de los cuerpos. Siempre de un modo mecánico. Pero el mecanicismo no lo es todo. Necesita un impulso desde fuera para ponerse en movimiento. Se ha comparado esta teoría con la de Newton, el cual también quería hacer posible su cosmología mediante una intervención extrínseca, en este caso divina. El concepto de τήλος nace en la filosofía socrática, y en la filosofía de Platón y Aristóteles la idea y el espíritu se convertirán luego en un poder único que lo penetra todo e informa las últimas capas y porciones del ser. Pero pertenecerá siempre a Anaxágoras el mérito de haber descubierto el primero el espíritu con su actividad, su inteligencia y su poder.

Diógenes de Apolonia

Explicación teleológica de la naturaleza. Contemporáneo, más joven, y discípulo de Anaxágoras, emprende lo que Aristóteles recriminó a Anaxágoras como un olvido, la demostración de la teleología en todo el acontecer natural. Para ello le sirvió de modelo la finalidad en la constitución del cuerpo humano; las pestañas con un cedazo, las cejas hacen de tejado, los párpados de puertas, los intestinos son como un sistema de canales. Es algo parecido a como en la escuela médicomatemática de la Ilustración se consideraba al cuerpo humano, es decir, como un mecanismo con finalidad; el corazón era una bomba, el pulmón un fuelle, el brazo una palanca. Diógenes se extravía al proseguir sus descripciones empíricas. Quiere ser un físico y resulta un metafísico. Se pronuncia acerca del ámbito del espíritu; no sólo hay espíritu en el hombre, sino también en la naturaleza inferior. Para el griego de este tiempo, atribuir los valores de la τέχνη exclusivamente al hombre, era un despropósito. El espíritu es inmanente al mundo. Lo anima; es quizá el único elemento primitivo que todo lo produce de sí con sabiduría y orden, en forma que todo participa de él.

Teleología como teología natural. Y este espíritu es Dios. Ahora teologiza Diógenes adoptando su lenguaje aquel tono sagrado, que notamos antes en las expresiones de Anaximandro sobre el ἄπειρον: «Sólo éste se descubre ser Dios; se extiende por doquier, gobierna todo y en todo está presente. Y nada existe que no participe de él» (frag. 5). Al abandonar Diógenes la pluralidad de principios, tal como se hallaba por ejemplo en Empédocles y Anaxágoras, y

volver a un único principio, le resulta laborioso separar y distinguir el cuerpo y el espíritu. Sin embargo apunta a algo que es diferente de lo material y es más que esto. Sus pruebas de la existencia del espíritu divino son éstas: se le conoce por sus obras, aun cuando él sea invisible; también conocemos el alma por sus efectos, por su τέχνη. Y ¿por qué habría de haber espíritu y τέχνη sólo en el hombre y no en la naturaleza entera? ¿No somos una parte de ella, configurados como ella? (Jenof. Mem. 1, 4; iv, 3. El pasaje se refiere a Diógenes, no a -Anaxágoras).
Estas ideas tuvieron un influjo enorme. Ya Platón las utilizó (Fíleb. 28css) en su teoría del νούς, y también en Leyes, 896d, donde enseña que el alma es antes que el cuerpo. Pero sobre todo han pasado estos influjos, a través de Jenofonte, a la Estoa, como se deduce del De natura deorum de Cicerón, y más aún del pseudo-aristotélico De mundo, que en realidad es estoico. Se afirma en él (399b, 14ss) que el alma es invisible y, no obstante, la conocemos por sus obras, lo mismo que a Dios «rector y hacedor de todas las cosas» (399a 31), palabras que de modo sorprendente nos recuerdan a Rom 1,20 y, más lejos aún, nos llevan a pasajes paralelos del Antiguo Testamento. No es del todo inoportuno notar una continuidad temática, en el terreno de la teología natural, desde Diógenes hasta el concilio Vaticano.

LA SOFISTICA

Nuevas palabras y nuevos vapores

Comparado con la sabiduría de los jonios, el espíritu de la sofística se ofrece a la mirada del historiador como algo enteramente nuevo. No sólo porque se ha aplicado a nuevos objetos -entra en escena el hombre en lugar del mundo-, sino porque en todo su mismo ser presenta una muy distinta modalidad. Es para la época anterior como el retórico para el erudito, el artista para el artesano, el abogado para el juez.

Los sofistas

El primero de los sofistas en cuanto al tiempo es *Protágoras de Abdera* (ca. 481411). Como todos los sofistas lleva una vida errante, se deja ver en Atenas, establece lazos de amistad con los círculos políticos y toma en seguida parte en la vida pública Debido a su escrito Sobre los dioses se ve envuelto también él en un proceso de ασέβεια. En la fuga encuentra la muerte. Su escrito *Sobre la Verdad* contiene su célebre teoría del hombre como medida de todas las cosas. Algo más joven que Protágoras es *Pródico de fulis*. También intervino en la política. Su escrito *Sobre las edades de la vida* contiene el bello mito de Hércules en la encrucijada. Otro contemporáneo suyo más joven es *Hipias de Elis*, gran erudito, infatigable viajero, orador pomposo, diestro en todas las artes y diplomático. Uno de los nombres más conocidos es *Gorgias de Leontini* (483 a 375), sobresaliente orador y maestro de retórica. También se metió de lleno en la vida política. Discípulos suyos son *Calicles* y *Critias*, ambos típicos representantes de la teoría del derecho del más fuerte. El último es pariente de Platón. Al subir al poder los oligarcas del 404 a. C., es él quien encabeza a los Treinta. Hacia el año 427 se da a conocer en Atenas *Trasimaco*. Aparece en el primer libro de la *República* de Platón. También Protágoras, Gorgias e Hipias

han merecido ser honrados con otros tantos títulos de diálogos platónicos. En cambio nunca se menciona a *Antifón* de Atenas, de quien se ha conservado el mayor número de fragmentos sofísticos.

Política y retórica

¿Qué pretendían los sofistas? Maestros de la virtud es la denominación que frecuentemente se les ha dado. Pero la αρετή de la que constantemente hablan no se ha de traducir por virtud, sino en un sentido primitivo que apunta más bien a una capacitación y aptitud política. Vivimos en la época del imperialismo de Pericles. Se necesitan hombres competentes para conquistar y explotar el nuevo espacio; hombres de acción y de iniciativa, con voluntad de ser algo en la vida pública. Sofística significa realmente formación, como se ha afirmado siempre, pero no una formación popular, sino formación para la dirección política. Naturalmente, las nuevas perspectivas abiertas por los sofistas entusiasmaban a los jóvenes. Poco se necesitaba para que esta clase de hombres con su nuevo estilo de vida sedujera a las gentes.
El camino para conseguir aquel fin era la palabra. ¿Pero qué clase de palabra? La palabra brillante. Además era preciso estar versado en todo para poder hablar de cuanto se presentara. Pero ante todo la palabra había de enderezarse a persuadir. El arte de la persuasión (πειθώ) es la verdadera αρετή de los 'sofistas. Persuadir, ¿de qué? Protágoras da la respuesta: «Poder convertir en argumentos sólidos y fuertes los más débiles» (τόν ήττω λόγον κρείττω ποιείν). Y Gorgias juzga que la palabra es como un veneno con el cual se puede hacer todo, envenenar y embelesar. Así pues, la «persuasión» no se pone simplemente al servicio de la verdad, sino que es un instrumento que está a punto para todo lo que se necesite. Esto no es ya persuadir, sino rendir con palabras hábiles. Los sofistas llaman a su arte «conducción de almas» (ψυχαγωγία), Platón dirá que es, no ya guía, sino captura de almas. Simple arte retórica y dialéctica (erística), retruécanos de palabras y fantasmagoría. No es ya el interés objetivo de la verdad el que impele, sino el propio y subjetivo. Así llegó la palabra «sofística» a merecer el sentido peyorativo que hoy se le da.

Concepción sofística del mundo

¿Es la sofística también filosofía? No es ciertamente sabiduría al estilo de la metafísica presocrática, ni tampoco ciencia en el sentido riguroso. No es con todo descaminado reservarle, como se hace comúnmente, un puesto en las historias de la filosofía aunque se le concedió un mérito excesivo al afirmar que en la sofística la filosofía se interesó por el hombre e inauguró los problemas del conocimiento y del valor. En realidad la sofística no conoce propiamente problemas, sino sólo propaganda. No se movió en torno a intereses verdaderamente filosóficos. Indudablemente dominaban aspiraciones de tipo práctico. «Es una contorsión de las perspectivas históricas alinear a los maestros de la αρετή junto a las teóricas del cosmos del estilo de Anaximandro, Parménides o Heraclito» (Jaeger). Pero también se ha puesto a Marx junto a Hegel. Acaso podríamos hablar aún de una cierta «concepción del mundo» en la sofística, ya que es dado ver una concepción tal aun en los políticos. Y detrás de toda concepcióndel mundo se encuentra, al menos indirectamente, una filosofía. Y el hecho es que este filosofar práctico, a través de una concepción y de intereses concretos de la vida, ejerce muchas veces un más

vasto influjo que la pura θεορία, aun cuando sea menos seguro y esté menos fundado. También es cierto que los sofistas han introducido ocasionalmente reflexiones de inmediato valor filosófico. Así consideradas, pueden señalarse dos ideas fundamentales en su haber espiritual; su relativismo escéptico y su doctrina político-moral sobre el poder.

Escepticismo y relativismo. Los jonios habían filosofado sin sentir la duda inquietante de la capacidad de la razón humana para alcanzar la verdad. Ahora hace su entrada en escena esa duda. Protágoras lanza la grave afirmación de que no existen verdades universalmente válidas y objetivas. La verdad no depende del objeto; no se dan notas objetivas aprehendidas por nuestro espíritu e igualmente aceptadas por cualquier otro espíritu; sino que siempre tiene allí su palabra el sujeto que conoce. Puede cada cual mirar las cosas a su manera. «Como cada cosa me aparece, así es para mí; y como aparece a ti, así es para ti» (frag.« 1). De ese modo se constituye el hombre en medida de todo lo que se quiera presentar como verdad; y consiguientemente de todo lo que es valor, norma, ley, idea e ideal. «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son» (frag. 1).

Individualismo. Y ¿qué hombre? ¿El hombre genérico? ¿Anticipación quizá del sujeto trascendental de Kant? Sería tal interpretación antihistórica, anacrónica modernización. ¿Un hombre colectivo? ¿Un grupo, un pueblo, una raza? También para esto es demasiado pronto; en aquella época no se pensaba así. Se trata más bien del sujeto individual, como se colige del pasaje, «para mí, para ti». Y podemos continuar, «para un tercero, para un cuarto...» y así sucesivamente. Esto expresa un relativismo absoluto en todos los órdenes, lógica, metafísica, ética, estética, derecho, Estado y religión. Para fines políticos resulta esto en verdad práctico y útil.

En la misma dirección se mueve Gorgias. De él son los tres célebres principios: Nada existe. Si algo existiera, no sería cognoscible a los hombres. Y si fuera cognoscible, sería en todo caso imposible comunicarlo a otros (frag. 3). No se puede formular el escepticismo de modo más agudo. Aquí no queda en realidad lugar para ninguna verdad. Platón ha replicado (Teet. 170a-171d) oportunamente: ¿Son al menos estos principios verdaderos? Si no, ¿por qué los asegura Gorgias con tanta universalidad?

Convención. Este relativismo sofístico nos sale al paso de un modo enteramente concreto en la antítesis, hecha consigna, entre convención (νόμος) y naturaleza (φύσις). En tiempos más antiguos el νόμος (ley) es algo sagrado que liga por igual a dioses y hombres sin distinción de tiempos ni lugares. Los sofistas, en cambio, son hombres que han corrido mucho mundo y han conocido gran variedad de costumbres y leyes. El νόμος no es ni eterno ni algo universalmente válido. Ha sido instaurado y se sostiene por una especie de acuerdo o costumbre (θέσει); no es algo que se funda directamente en la naturaleza (φύσει), y por ello aquí es así y allí es de otra manera. Una referencia muy digna de leerse sobre las doctrinas sofísticas, singularmente compendiosa y de gran valor histórico y cultural, se cierra con esta frase: «Yo creo que si alguno pidiera a todos los hombres que reunieran en un punto todo cuanto uno estima por inconveniente y luego pidiera de nuevo que retirara de aquel montón cada cual lo que estima por conveniente, de seguro que no quedaría allí ningún trozo, sino que todo habría quedado repartido entre ellos» (frag. 90, 2). Así el νόμος adquiere la significación de algo convencional, que

depende del hombre. Esto lleva naturalmente a graves consecuencias. Antifón proclama que es lícito traspasar la ley; se puede hacer tranquilamente con tal que nadie lo advierta. Los lazos nacionales tampoco los estima él validos; todos los hombres son para él iguales. Lo mismo piensa Hipias de Elis (Platón, Prot. 337c). Y Alcidamante añade que los esclavos tienen los mismos derechos. Finalmente no se libran de este relativismo las normas y creencias religiosas. «Sobre los dioses no tengo medio de saber, ni si existen ni si no existen», afirma: Protágoras (frag. 4). «Se ha tomado siempre exclusivamente por divino lo que es bueno y provechoso para los hombres», dice Pródico. Y Critias llega a proclamar que los dioses y toda la religión no son sino invenciones de una astuta cabeza que quiso atemorizar a los hombres con estos fantasmas de terror y demonios, para que cumplieran las leyes del Estado sin necesidad de una policía al lado.

Derecho natural. ¿Contendrá, acaso, el otro concepto, lo dictado por la naturaleza (φύσει), una efectiva fuerza de obligación? Los sofistas hablan también de una «justicia natural» (φύσει δίκαιον,). Después de haber declarado Antifón que no hay necesidad dé atenerse a instituciones o leyes puramente humanas, añade: «Pero quien trata de violar alguna de las leyes de la naturaleza que han crecido con nosotros, ése se echa encima la desgracia, que no es menor porque quede oculta a los hombres, ni es mayor porque los hombres la adviertan; pues el mal no descansa en la pura opinión, sino en la verdad» (frag. 44). Nos preguntamos en seguida cómo habrá que entender este concepto sofistico de «naturaleza». ¿Será este «correspondiente a la naturaleza» el derecho natural, la ley divina no escrita, la que no es de ayer ni de mañana sino de siempre y para siempre? ¿A la que el hombre apela contra el capricho desde Sófocles (Antígona 450ss) hasta Hugo Grocio, y que implica aquellas leyes eternas que constituyen la armazón ideal de nuestra naturaleza, según las cuales se ha de desarrollar el mundo, el hombre, la vida y la historia? Hipias habla de una tal ley no escrita (Jenof., Memorab. iv, 4, 19). ¿O se esconde detrás de ello tan sólo un residuo cansino de ley (Jaeger), que queda del entrechoque de múltiples opiniones de los diversos grupos y partidos, y que se discrimina así frente a todos ellos como lo que emana de la naturaleza y no de los caprichos de la parcialidad? Acaso se podría deducir esto de las citadas palabras de Antifón (frag. 44). Pero ciertamente de las explicaciones del mismo Antifón, cuando compara el concepto de «natural» con el de conveniente (συμφέρον 87 B 44, frag. A. coll. 3 y 4), se puede sacar la idea de que el derecho o ley natural de la sofística: coincide esencialmente con el deseo o apetito, y en realidad no es otra cosa que la cupiditas naturalis.

Idea de poder. En esta última dirección apuntada se mueve el segundo concepto fundamental de la sofística, la idea de poder. Esta idea tiene su expresión más vigorosa en Calicles y Critias. Calicles dice en el Gorgias de Platón: Por naturaleza se da que el más fuerte tiene siempre más que el débil. Éste es su derecho, su derecho natural. Sólo los débiles, la masa, las naturalezas esclavas se crean costumbres y leyes para protegerse con ellas. Nuestra educación y cultura recoge estas ficciones y pone así límites al poder de los fuertes. Pero cuando alguien realmente fuerte entra en escena, se apodera del poder; hace añicos toda ley, se constituye el primero, se ocupa al punto de si y de los suyos, satisface ampliamente y sin obstáculos sus propios apetitos y vive una espléndida vida de señor, «y en esto brilla lo justo por naturaleza» (483d). Este derecho natural no expresa precisamente derecho,

sino solamente naturaleza; es individualismo y naturalismo, porque no da normas ideales superiores a la naturaleza, sino pura y simplemente criterios de carne y sangre, apetitos e instinto. Esto es en realidad caos y anarquía. Con perfecta claridad se ve esto en Critias, que aporta la teoría evolutiva como refuerzo de esta concepción del mundo. Hubo un estado primitivo; «allí la vida del hombre estaba en pleno desorden, a ras del animal, y sometido al más fuerte; no había ningún premio para la virtud y ningún castigo para el vicio. Entonces creo yo que se les ocurrió, a los hombres dar leyes» (88 B 25). Encontramos aquí el estado primitivo de Tomás Hobbes, en que reina la guerra de todos contra todos (bellum omnium contra omnes) y donde rigen los apetitos naturales (cupiditas naturalis), mientras que todas las normas coercitivas deben ser invenciones artificiales, meras instituciones humanas basadas en la convención. Lo mismo que al hablarnos Calicles de los débiles, de la masa, del señor, de su voluntad de poder, de sus deseos e instintos y ambiciones, nos hacia pensar en el ser más y ser mejor de Nietzsche, al menos en su terminología. Y por ahí sacaremos que la sofística no es un pasado muerto, sino que puede ahora como antes y siempre constituir un señuelo seductor.

Podrá echársenos en cara que la sofística aquí presentada no es toda la sofística; que han quedado desdibujados sus fundamentales méritos en el *ornate dicere*, en el terreno de lo artístico, del humanismo, de la ciencia de la cultura y en la gran política..

La respuesta a este escrúpulo nos la da cumplida Platón en su diálogo Fedro. Muchas cosas se llaman bellas y grandes, y sin embargo es uno incontables veces víctima del engaño y de la falsa apariencia. Para captar la verdadera, la auténtica belleza, la verdadera grandeza, hay que saber de antemano cuál es la verdadera esencia del hombre. Ello es función de la auténtica filosofía. Pero los sofistas jamás han filosofado con entera verdad. La apariencia y la palabra han significado para ellos más que la esencia y el ser. Hay que proceder con más seriedad, calar más hondo, buscar los fundamentos. Y esto lo hallaremos en el siguiente periodo, en la filosofía ática.

II FILOSOFÍA ÁTICA

Cumbres y abismos van juntos muchas veces en la naturaleza y en la vida. Acaso necesitaba el espíritu griego pasar por la depresión sofista, por su superficialidad, su ligero decir, su demoledora crítica, su relativismo y escepticismo, para, conmovido y amenazado así en su más íntimo ser, poder reaccionar con todas las reservas de fuerza y de vida escondidas en su seno. Y fue efectivamente una potente reacción la que siguió a la fase sofística. Los hombres que llenan este período, Sócrates, Platón y Aristóteles, llevarán la filosofía griega a su punto culminante clásico y crearán una obra de la que aún hoy vivimos nosotros. En parte sostienen aún el diálogo con los sofistas, y se sitúan frente a ellos. Pero el verdadero eco de sus palabras rebasa el estrecho marco de su efímero adversario, salta hacia el futuro, llega hasta nuestros oídos y resonará todavía durante siglos. Es filosofía perenne.

SÓCRATES Y SU CíRCULO

Ciencia y valor

A. SÓCRATES

Hablar de la sofística es hablar también de Sócrates. Se le tuvo a él mismo por un sofista y en lo exterior tuvo efectivamente muchas cosas comunes con ellos. En la realidad, no obstante, Sócrates representa la superación de la sofística. En su vida y en su palabra quedará revelada la existencia de verdades y valores universalmente válidos.

El hombre Sócrates

Sócrates nació en Atenas hacia el año 470. Su padre era escultor, su madre comadrona. A él no le interesó el lucro, sino el filosofar. Pero su filosofía no es ya la filosofía de los antiguos jonios. Para él ocupa el hombre el puesto central de su pensamiento, y precisamente aquel hombre para quien se dan verdades y valores. Nada dejó escrito Sócrates. Su filosofía es una filosofía viva. Hablaba con todo el que hallaba al paso. Y hablaba siempre de lo mismo; preguntaba al interlocutor si tenía un concepto claro de sí mismo («Conócete a ti mismo»); si sabía qué cosas eran la verdad y el saber; si había penetrado y comprendido los valores del hombre. Las gentes sólo hablaban de temas filosóficos. Sócrates sorprendía sus palabras y preguntaba: « ¿Qué entiendes tú propiamente por esto? ¿Qué piensas sobre ello? ¿Cómo lo probarías? ¿Miraste las consecuencias que de ahí se sacan y si concuerdan con tus primeras afirmaciones?» Así una y otra vez llegaba a la conclusión de que nadie sabía nada. Era su arte crítico de refutación (έλεγχος) e investigación (εξέτασις). Donde hallaba buena voluntad y disposición abierta a la verdad, semejantes charlas llevaban a una objetiva reflexión sobre sí mismo, a la aclaración de ideas largo tiempo confusas y al nacimiento de nuevos conocimientos. Éste era su «arte de comadrona», su «mayéutica». Solía decir que había aprendido este arte de su madre. Hacía sobre todo sentir que nunca puede uno ufanarse de haber llegado ni con mucho a la meta del saber y de la virtud. De sí mismo afirmaba: «Sólo sé que no sé nada.» En esto consistía su ironía. Al mismo tiempo hería y espoleaba los espíritus. Fue la ironía su gran instrumento de educación en el trato con los hombres.
Pero era también necesario que quienes incurablemente persistían en sus viejos métodos, se sintieran inquietados y molestos con Sócrates y se pasaran, aun sin quererlo, al bando de los eternos críticos. Resultaba fácil echar mano del vocablo de reproche de innovador y revolucionario. El teatro y la comedia misma tiraron contra él. Tuvo que afirmar constantemente que «el hambre no le rebajaría nunca a adulador» (Ameipsias). No era situación cómoda la de Sócrates. Pero era un carácter que nada era capaz de doblegar. Jenofonte nos narra su valentía frente al enemigo y su fortaleza ante las crudezas del invierno; Platón nos habla de su dominio de sí mismo en el ambiente lúbrico de una noche de banquete y crápula. En el proceso a raíz de la victoria de las Arginusas sostuvo su propia opinión frente a la enfurecida plebe, y cuando los Treinta requirieron por razón de Estado su cooperación a un asesinato político, rehusó él, a sabiendas de que comprometía su posición y su vida.
Pero el odio y el acoso de sus rivales no descansó. Detrás estaba el juego político. Sócrates había sido amigo de Alcibíades. Así se llegó al proceso de

impiedad (ασέβεια) del 399, en que se le acusó de corromper la juventud y de introducir nuevos dioses. Hubiera podido escapar de la cárcel, pero no se lo permitió su voz interior, su «demonio», que le acusó de ser infiel a la misión a él confiada por el dios délfico, la misión de dar a sí y a sus conciudadanos una prueba extrema de lealtad y honradez. « ¡Atenienses! -dice en su discurso de defensa- me sois caros y dignos de aprecio, pero me importa más obedecer al dios que a vosotros. Y mientras me quede aliento y fuerza no cesaré de buscar la verdad, de amonestaros y de adoctrinar a quienquiera de vosotros que me encuentre al paso, diciéndole a mi manera: ¿Cómo tú, mi estimadísimo, ciudadano del más grande y culto de los Estados, cómo no te avergüenzas de ocuparte con afán en llenar lo más posible tu bolsa, y de procurarte fama y honor y, en cambio, del juicio moral, y de la verdad y de la mejora de tu alma nada se te da?» (Apol. 29d). Tenía que morir, y Sócrates bebió con absoluta calma la cicuta, mientras departía hasta el fin con sus amigos, filosofando sobre la inmortalidad del alma. Platón ha levantado a Sócrates en la *Apología*, en el *Critón* y en el *Fedón*, así como también en el discurso de Alcibíades en el *Convivio*, un imperecedero monumento.
Sócrates fue la filosofía hecha carne y figura. No filosofó sólo con el entendimiento, sino con todo su ser. En todo su ser sentimos, vivencial y concretamente, lo que es la verdad y lo que es el valor. Su filosofía fue una filosofía existencial.

Problema de las fuentes

Como fuentes para nuestra visión histórica de Sócrates hay que acudir principalmente a Jenofonte, Platón y Aristóteles. Ocurre en esto que según las fuentes que uno preferentemente utilice se formará una u otra idea de Sócrates. Así tenemos imágenes de Sócrates muy distintas, por ejemplo, las de Joel, Dóring, Maier, Busse, Burnet, Stenzel, Taylor, Ritter, Gigon, Festugiére y otros. La principal dificultad arranca de que Platón, aparte su idealización de la figura de su maestro, pone en boda de Sócrates muchas veces sus propias doctrinas, y no es fácil distinguir las ideas de una de las del otro. Se puede afirmar que nunca será posible una delimitación enteramente segura del Sócrates histórico. Pero queda al menos la posibilidad de una penetración más y más profunda en las fuentes y, abarcándolas en su conjunto, cabe lograr una idea más exacta y equilibrada del pensamiento y del ideal práctico de Sócrates. En esta dirección se moverá la presente exposición. Habremos de poner de relieve dos aspectos esenciales en torno a los cuales gira todo el pensamiento y la acción de Sócrates, el problema del saber y el problema del valor.

El saber

El concepto universal. La posición de Sócrates en el problema del saber la ha delineado Aristóteles con la siguiente afirmación: «Dos cosas hay que atribuir con justicia a Sócrates, por un lado los επάκτικοι λόγοι, y por otro el ορίζεσθαι καθόλου» (Met. M, 4; 1078b 27). Se tocan ahí los dos aspectos capitales de los conceptos universales: su formación y su valor para el conocer. Se ha querido ver en el επάκτικος λόγος el proceso de inducción y una prueba por inducción. No está enteramente descaminada esta interpretación, pero corre el peligro de introducir en ella ciertos matices típicamente modernos, concretamente una

oposición a todo el racionalismo y apriorismo que acompaña al moderno concepto de inducción, y que ciertamente nada tiene que ver con el punto de vista de Sócrates. Su teoría de la formación de los conceptos universales, tal como nos la ha transmitido Aristóteles en los Tópicos (A, 18), viene a decir llanamente esto: En nuestro conocimiento partimos de los casos concretos de la experiencia, consideramos estos casos en su peculiaridad, tropezamos con aspectos iguales uniformemente repetidos, y destacamos las notas iguales que hay en ellos. Con ello tenemos el concepto universal. Decenas de veces describe Platón en sus diálogos este proceder socrático, lo que viene a confirmar la exactitud de la referencia aristotélica. Pregunta por ejemplo Sócrates sobre la virtud. αρετή Le responde el interlocutor que la αρετή« la tenemos ante los ojos, cuando por ejemplo un gobernante efectivamente sabe mandar, cuando uno es valiente, juicioso, prudente, etc. La réplica de Sócrates es siempre la misma. Ésos no son más que ejemplos de αρετή, actos o casos de virtud particulares, no la virtud en sí misma considerada. Pero si miráis con atención cada caso particular, descubriréis que todos esos casos encierran en sí, como fondo, algo igual. «Tienen todos ellos una forma (είδος) común, siempre igual y por ella son todos αρετή» (Men. 72c). Alrededor de eso giran todos los discursos y razonamientos (λόγοι) socráticos, de modo que podría acertadamente traducirse su επακτικός λόγος diciendo que es el pensar e inquirir tras del concepto universal. Con este είδος general, así conseguido, piensa ahora Sócrates la realidad y la vida. Y en esto consiste su ορίζεσθαι καθόλου. Es un delimitar, confinar, determinar (definire) lo particular con la ayuda de lo universal.

Concepto y realidad. Sócrates abarca la realidad del mundo no con la plasticidad de la fantasía poética ni con la plenitud concreta de las formas en continuo flujo, sino con la típica general del pensamiento escueto, descarnado y esquemático. Lleva ello, es verdad, a cierto empobrecimiento de nuestra imagen del mundo; pero presenta como contrapartida dos enormes ventajas. Por lo pronto este conocimiento es un conocimiento de profundidad. Lo universal no es algo pasajero, marginal al ser, sino que es lo que siempre es. Lo esencial es, por tanto, aquello por lo que una αρετή es αρετή. Y por otro lado este conocimiento universal es un saber seguro. Los conceptos universales, en efecto, no son una representación que aquí aparece así y allí se muestra de otro modo, sino que encierran un contenido de saber siempre igual sea cual sea el sujeto que lo aprehenda. Y no es inventado o imaginado en función de determinados estados de ánimo o particulares puntos de vista, sino que es encontrado en la misma realidad experimentable. Por esta vía supera Sócrates el relativismo y el escepticismo sofista.

Teoría del conocimiento. Como se ve, Sócrates ha llevado al campo del saber un interés formal. Aristóteles nos dice expresamente que Sócrates, en su filosofía, no se ocupó de la naturaleza en su conjunto y sentido general, como habían hecho los jonios. Éstos trataron del material del saber. Sócrates, en cambio, ha ido más bien al problema lógico y metódico de cómo llegamos nosotros en general a un saber auténtico y seguro. Es el primer filósofo crítico del conocimiento, y en este sentido es un hombre moderno.

El valor

Al revés ocurre en el problema del valor. Aquí ocupa el primer plano el lado material. Tratará de conocer qué es el bien en cuanto a su contenido y concretamente el bien moral. El problema del valor es para él un problema ético.

Contra una moral de bienes. En este terreno había de comenzar por una labor negativa. Acabar con las falsas ideas sobre el bien moral. Si en su época tocó el tema moral, fue a base de los conceptos de «bueno» (αγαθόν) de honradez y «virtud» (αρετή), de «felicidad» (ευδαιμονία). Estos conceptos podían interpretarse en una de estas tres direcciones. El «bien» podía entenderse: 1. ° en el sentido del utilitarismo, como lo útil, lo conducente a un fin (συμφέρον, χρήσιμον, ωφέλιμον); 2.º en el sentido del hedonismo, como lo agradable, lo correspondiente a la inclinación o al placer (ηδύ); 3.° en el sentido, del naturalismo, como la superioridad y dominio del señor (πλεόν έχειν, κρείττον είναι). Utilitarismo y naturalismo no podían presentarse como la última respuesta al problema, pues la utilidad y el dominio están al servicio de un fin más alto. Y este fin es, en tiempos de Sócrates, y particularmente en la moral sofista y también en la moral del vulgo, lo que agrada. Para ello se va tras lo útil y tras el poder. La última palabra, pues, la tiene el hedonismo. Con él tiene que habérselas Sócrates. Y cuál fuera su comportamiento en ello nos lo muestra la discusión con Calicles en torno al valor, tal como nos la ha descrito Platón en el *Gorgias* (488b-509c). En él aparece Sócrates llevando a Calicles paso a paso hasta hacerle ver y confesar que no todo placer y apetito resultan deseables, pues si no, habría que dar por bueno el goce de lo vil y abyecto, por ejemplo, el goce que experimenta al rascarse el que tiene sarna, y su ideal sería pasarse la vida entera rascándose. Esto no puede admitirlo Calicles y se ve forzado a distinguir entre un goce bueno y un goce malo. Pero ello es la sentencia de muerte del hedonismo, pues ya no es el placer y apetito como tal lo reconocido como principio del bien moral, sino que hay que recurrir a otro criterio que está por encima del placer y que divide a éste en un placer bueno y otro malo.

Lo bueno como saber. ¿Cuál será este nuevo criterio? Ahora tendrá Sócrates que mostrar positivamente en qué consiste la esencia del valor ético. De los diálogos platónicos del período de juventud sacamos en claro que su respuesta constante es que el hombre debe ser sabio y prudente (σοφός, φρόνιμος). En el *Laques* se define la valentía como saber; igualmente la piedad en el *Eutifron*; en el *Cármides* la cordura y discreción; y en el *Protágoras* la virtud en general. «El inteligente (επιστήμον) es sabio (σοφός); el sabio es bueno (αγαθός)», se dice sin ambages en el primer libro de la *República* (350b). Esto concuerda enteramente con Aristóteles, según el cual Sócrates era de opinión que «todas las virtudes consisten en el entender» (Eth. Nic. Z, 13). Se ha considerado esta interpretación del concepto del valor moral como intelectualismo. ¿Qué se quiere decir con ello? La ética y la pedagogía del tiempo de la Ilustración estamparon este socratismo en su bandera, tuvieron por un juicio de identidad convertible la proposición: «Virtud es saber» y concluyeron, consiguientemente, que «saber es virtud». Creyeron que sólo con ciencia e ilustración se podía educar al hombre.

En realidad, en el llamado intelectualismo socrático no hay nada de intelectualismo en el sentido moderno, sino tan sólo un modo de expresión de la idea griega de τέχνη(arte manual). Sócrates opera constantemente, cuando de valor ético se trata, con ejemplos tomados del mundo de la τέχνη. «De zapateros, bataneros, cocineros y médicos estás hablando siempre», se dice

en el *Gorgias* (491a). Pero en este mundo de la τέχνη el saber significa algo enteramente distinto. El entender (επίστασθαι) es aquí también el poder (δύνασθαι), y es la obra misma (έργον). El artesano hábil (σοφός δημιουργός) es al mismo tiempo el buen artesano (αγαθός δημιουργός). Saber y valer coinciden. Aún hoy decimos siguiendo esta terminología: «fulano entiende bien su oficio», e indudablemente ponemos a la cuenta de su «saber» intelectual todo su especifico «poder», su capacitación real y efectiva. Esto
y no otra cosa significa el intelectualismo socrático en la ética. Se conciben los aspectos éticos de modo enteramente paralelo a los aspectos «técnicos». El que ha aprendido y entiende el arte de la albañilería, es un albañil y hace casas, el que ha aprendido la virtud y la entiende, se seguirá análogamente, es virtuoso y ejercita la virtud. Por esto la virtud es algo que se puede enseñar, tema de los más tratados por Sócrates. Y desde este ángulo cobra sentido el tan conocido aforismo de Sócrates «Nadie peca voluntariamente» (ουδείς έκων αμαρτάνει --Eth. Nic. 1145b 23-, al pie de la letra, «nadie yerra el golpe queriendo»). El principio socrático podría a primera vista sugerir cierto determinismo, pero hay que proyectarlo en su contexto. Y este contexto iluminador es el mundo de la τέχνη. Ahí tiene este principio su propio lugar. En efecto, cuando algo sale mal en el arte manual, obedece ello siempre a que no se domina (saber y poder) el oficio. Y en este supuesto necesariamente saldrá la cosa mal. No proviene el mal de la fuerza extrínseca de una voluntad determinante, sino de la circunstancia de que no se conoce mejor la cosa, es limitada la capacidad. Sólo por esa razón se dan aquellos fallos «involuntariamente».

¿Eudemonismo? Resultado interesante de esta ascendencia «técnica»; es que el concepto del valor ético en Sócrates se perfila con tonos de un valor relativo. Pues evidentemente todo concepto de valor técnico expresa una idoneidad, finalidad utilitaria. «Si me preguntas si conozco un valor (bien) que no se muestre como útil para algo, digo que no conozco tal valor ni lo conoceré nunca», se dice con toda claridad en Jenofonte (Mem. 111, 8, 3). Y concuerda enteramente con Platón, quien viene a decir: Hablamos de un valor (καλόν), cuando v.g. los ojos son aptos y útiles para ver, el cuerpo para correr y para la lucha y así de todos los otros seres vivientes. En este sentido tenemos un buen caballo, un buen gallo, buenas codornices, buenas herramientas, buenos instrumentos para la música y las demás artes, buenas acciones, buenas leyes y todas las cosas por el estilo (Hip. I. 295c). Así, bajo la fuerza de sus términos, la ética socrática resbala hacia el utilitarismo, y se sitúa en una peligrosa cercanía de la moral del bienestar, como sobre todo se presenta en Jenofonte. Sócrates, se dice allí (Mem. 1, 2, 48), trata con los jóvenes llevado del deseo de «hacerlos buenos y capaces, para que sepan tratar como conviene todo lo que toca al gobierno de la casa, a los criados, domésticos, amigos, ciudadanos y Estado». No habría inconveniente en designar esta moral del bienestar con la denominación clásica de eudemonismo, con tal que se convenga en que eudemonismo equivale a moral del bienestar, pues el concepto de ευδαιμονία es plurifacético y sirve de vehículo para toda clase de principios éticos. También los estoicos han utilizado este término, a pesar de que sus principios éticos nada tienen que ver con el placer y el dolor. Propiamente habría que emplear el nombre de hedonismo, pues lo que nos aparece como un bien en el utilitarismo y en la moral del bienestar, depende, como bien ha notado Kant, de

nuestras potencias apetitivas, es decir, del placer y de la inclinación, aunque se siga hablando de un summum bonum.
Si bien es cierto que Sócrates rechazó como principios morales, como ya hemos visto, el placer y el apetito, y no obstante haber proclamado alto la autarquía del sabio - no se precisan bienes externos para la felicidad, la sola virtud se hasta;, no carecería de fundamento llamar a Sócrates utilitarista, eudemonista y hasta en ocasiones hedonista. Pero ello fue debido a la radicación de sus principios éticos en el terreno de la τέχνη. En realidad quería otra cosa, el ideal puro de la ética real. ¿Podría expresarse con palabras más valientes que las aducidas en el *Gorgias*: «El mayor mal no es sufrir la injusticia sino hacerla»? Y en su vida Sócrates encarnó algo muy distinto del utilitarismo y hedonismo. Así se abre en él un hiato de contradicción entre su personalidad y su querer por una parte y su mundo teórico ético por otra.
Y esto fue lo que con más insistencia acució a su mayor discípulo, Platón. ¿Podían los conceptos tomados de la τέχνη, tales como utilidad finalista, apetito y agrado, ser efectivamente adecuados para traducir el ideal de la vida y querer de su maestro? ¿No habría que descubrir un nuevo lenguaje y un nuevo mundo de ideas para comprender y expresar mejor todo esto? Era preciso llenar una laguna. Si se desconoce o se pasa por alto esta laguna existente en la ética socrática y se pretende colmarla artificialmente con conceptos tomados del modo de pensar moderno, se pierde de vista todo el trasfondo del problema, que servirá de punto de arranque para Platón.

B LOS SOCRÁTICOS

La peculiaridad del filosofar socrático la sentiremos más aún teniendo ante los ojos el círculo de Sócrates, las llamadas escuelas socráticas. En ellas veremos claro que al maestro le importaba menos dictar nuevas doctrinas teóricas que impeler a los discípulos a filosofar ellos mismos. Particularmente advertiremos que su postura teórica frente al problema moral fue varia y no ofreció una respuesta definitiva. Por ello las escuelas socráticas presentan grandes divergencias. Se distinguen las escuelas megárica, la de Elis y Eretria, la cínica y la cirenaica.

Escuela megárica.

Fundador de la escuela megárica es *Euclides de Megara* (ca. 450380). Intentó una síntesis de eleatismo y socratismo. El ser inmóvil e invariable de los eleáticos es para él el bien, del que continuamente ha estado hablando Sócrates, con lo que el socratismo adquiere un giro marcadísimo hacia la metafísica. Más conocida se hizo la tendencia megárica merced a *Eubúlides*, uno de los más antiguos seguidores de Sócrates, a *Diodoro Crono* (307) y Estilpón (ca. 300). Son los hombres de la dialéctica megárica, que decayó cada vez más hasta convertirse en gárrula charlatanería, alimentada con el truco y el engaño. Célebre es el argumento del cornudo: tú tienes lo que no has perdido, no has perdido los cuernos; luego tú tienes cuernos. Pero al lado de ello se desarrollan serios pensamientos, como el atribuido a Diodoro Crono por Aristóteles y denominado «argumento capital» (κιριεύων λόγος), donde se afirma que sólo es posible lo que efectivamente es o será. Con ello se elimina un mundo tangencial al real, mundo suplementario y umbrático, el de los

posibles, que admitirá Aristóteles, y se convierte lo posible en un puro momento modal de lo real mismo. Igualmente digno de mención el ideal de autarquía de Sócrates: para la felicidad basta la sabiduría y la virtud; ideal que tuvo en alta estima Estilpón, y que pasó a la Estoa, pues Zenón, su fundador, es discípulo de Estilpon. También la dialéctica megárica pudo ser quizás algo más que simple erística. La moderna logística quiere ver hoy en los megáricos una etapa importante de desarrollo en la historia de la lógica.

Escuela de Elis y Eretria

La escuela de Elis y Eretria fue inaugurada por *Fedón*, antiguo esclavo que gracias a Sócrates alcanzó la libertad. Desde entonces la filosofía fue para Fedón la salud del alma y el camino hacia la verdadera libertad. La adhesión de esta escuela a Sócrates parece haber sido particularmente estrecha. En *Menedemo* reaparece toda la terminología intelectualística del maestro.

Cínicos

Más importantes son los cínicos. Los encabeza *Antístenes de Atenas* (445-365). Enseña en Cinosargos, de donde le vino su nombre a toda la escuela. Para él, lo más trascendental del socratismo es el *ideal de la autarquía*. Nada hay valioso en el mundo fuera de la virtud. Ella sola basta. Antístenes lleva hasta el extremo el desdén por los bienes exteriores. «Antes loco que ceder al placer.» Ello conduce también a un desprecio general de la cultura, de la ciencia, religión, lazos civiles y nacionales y particularmente de la costumbre y del pudor. Lo que por estos motivos se guardan los hombres de hacer, lo hacen ellos sin reparos para reafirmar su independencia del mundo externo. De ahí ha obtenido su matiz especial el actual concepto de cínico, desaprensivo e insensible a las conveniencias sociales, hasta la grosería. Y se insiste en la fortaleza socrática (Σωκρατική ισχύς) ejercitada en el seguimiento del angosto y empinado camino de la virtud, que se convierte en un ideal de superación, de esfuerzo y de trabajo (πόνος;), tal como lo vivió el mítico Hércules. Hércules es un modelo de esta fortaleza dura e implacable. Es sintomático que el principal libro compuesto por Antístenes lleva por título *Hércules*. De aquí va un camino directo hasta el *sustine* et *abstine* del sabio estoico.

Lo notable es que esta postura *voluntarista* se cubre con una terminología *intelectualista*: El que así vive, ése es el sabio, el que entiende y sabe. Se conserva la terminología socrática. Y llegamos otra vez a la conclusión de lo necesario que es en la historia de la filosofía distinguir entre lo que se dice y lo que se piensa, entre terminología e ideas. De ello tenemos en seguida otra muestra. Antístenes es, en efecto, en el terreno epistemológico un *sensista* y en metafísica un *materialista*, como se deduce de una conversación con Platón que nos narran los antiguos. Antístenes debió decir: Si, mi querido Platón, yo veo bien un caballo, pero no veo una caballeidad (idea platónica del caballo, su concepto universal). A lo que Platón respondió: Claro, porque tú tienes ojos, pero no tienes entendimiento. La anécdota quiere decirnos que para Antístenes no hay más que representación sensible, los conceptos universales o ideas no son sino representaciones hueras (φιλαί επίνοιαι). Por consiguiente, no tendría ningún sentido decir: Sócrates es un hombre. Sólo hay que decir pura y simplemente: Sócrates es Sócrates, a saber, el Sócrates que estoy viendo.

Esto tiene una ventaja, el que se ahorran para siempre todas las diferencias de opiniones. «Imposible así la contradicción.»
Además de sensista, es también Antístenes materialista. «Afirman éstos inflexible y rotundamente -dice de ellos Platón en el Sofista -, que solamente tiene ser lo que se deja en algún modo palpar o tocar; porque cuerpo y ser, según sus definiciones, son una misma cosa» (Sofista, 246ass). En torno a este problema se debió desencadenar una verdadera gigantomaquia. Lo animado de la contienda lo rastreamos por las gruesas expresiones que prodiga Platón a Protágoras, a quien considera como padre de este sensismo y materialismo. Si todo conocimiento es forzosamente del orden del sentido, entonces no hay ninguna diferencia entre Protágoras y un renacuajo, pues también tiene sensaciones un renacuajo. No tenía por qué decir Protágoras que el hombre es la medida de todas las cosas; podía haber dicho con toda tranquilidad que el cerdo o el mico son la medida de todas las cosas. Y lo que no se comprende es que Protágoras haya pedido a las gentes tanto dinero por oír sus lecciones. Este materialismo del cínico ejercerá también su influjo en la Estoa.
Menos conocido por sus ideas que por lo original de su persona es *Diógenes de Sínope* (324). Para llenar más cumplidamente su ideal de la autarquía, se hace mendigo, pasa la vida en un tonel y al ver que un muchacho bebe el agua acercándosela en la palma ahuecada de la mano, lanza su vaso como objeto innecesario del que también puede prescindir. Rompe con toda tradición de cultura y vive al margen de la historia. «Yo acuño nuevos valores», era su lema. Y puede bien considerársele como el precursor de la consigna: «Vuelta a la naturaleza.» Otro cínico es *Crates de Tebas*, uno de los hombres más ricos de su ciudad natal, que estimando a la «virtud» por encima de todo, arrojó bienes y hacienda, se adhirió a los cínicos y llevó una vida de pordiosero.

Cirenaicos

En dirección diametralmente opuesta se mueve la escuela cirenaica. Su punto de arranque es *Aristipo de Cirene* (ca. 435-355). Impera en ella el *hedonismo*. El valor hay que buscarlo exclusivamente en el placer, concretamente en el placer que se percibe en la impresión sensible. Pero, sin embargo, no hay que pensar que Aristipo ha querido hacer una apoteosis del hombre voluptuoso; sino que ha intentado llegar a una solución evidente del problema de la fundamentación del valor. Todo valor fundado especulativamente en ideas y conceptos lo tiene él por dudoso e inseguro. Sólo ofrece para él plena garantía el bien que esté fundado y se perciba inmediatamente en una experiencia inmediata. «Sólo lo experimentado por nosotros como afección o pasión
es evidente o manifiesto» (μόνον το πάθος ημίν έστι φαινόμενον: Sext. Emp. Adv. math. 7, 191ss); evidente, porque se trata de una afección sensible presente (παρόν πάθος). Y de este tipo es precisamente para Aristipo el placer. Tiene, pues, el hedonismo una base epistemológica sensista. El placer es entendido por Aristipo en un plano totalmente subjetivista y sensista, como lo entendía Protágoras: «Cada cual tiene en sí mismo la medida del valor y del bien, y toma por verdadero y real lo que personalmente él siente»; como nos refiere Platón (Teet. 178b), quien en el *Teeteto* dirige por igual sus tiros contra Protágoras, Antístenes y Aristipo, pues para los tres lo decisivo para la verdad y el valor es la vivencia sensible y el fenómeno subjetivo (cf. infra, p. 94). En

perfecta consonancia con esta vieja mentalidad escribirá Bentham en el siglo xix: «Qué sea la justicia, se discutirá y se discutirá sin fin; pero qué sea la felicidad, eso todos lo saben, porque todos saben qué es el placer.»
Pero que no todos los saben y que no menos que en otros terrenos está el hombre también en éste expuesto a los mayores engaños, nos lo testifica otro cirenaico, *Hegesías*, quien tan poco feliz se sintió con el hedonismo de la escuela que evolucionó hacia un trágico pesimismo; la gente le apellidó con el mote de «predicador de la muerte» (πεισιθάνατος), pues en todos sus discursos exhortaba constantemente al suicidio, hasta que Ptolómeo Lago (323-285) puso fin a su propaganda macabra encerrándole en la cárcel.

Extraño resulta en verdad que el pensamiento emanado de Sócrates haya sido reflejado en su círculo más inmediato con tan diversas cadencias. ¿Por lo que tenía de misterioso? ¿Por lo fecundo? ¿Por lo inacabado? ¿Cuál de estas varias direcciones habrá acertado con el auténtico ser e intención del maestro? Este singular punto exegético sólo podrá ser decidido cuando hayamos conocido el más grande representante de este círculo socrático, Platón.

PLATÓN

El mundo en la idea

Vida

Platón nació el año 427. Pertenece a la más antigua nobleza de Atenas. Y ya por su nacimiento se vio introducido en la vida cultural y política de la ciudad. Una decidida voluntad de imprimir forma al mundo y a la vida es uno de los rasgos más esenciales de su figura humana. En la Carta vii, que contiene numerosos datos autobiográficos, nos confiesa Platón que quiso intervenir en la vida pública tan pronto como se lo permitió la edad. Pero cuando vivió la realidad política en los acontecimientos que se desarrollaron en la dictadura de los Treinta, en el año 404 y el régimen democrático que siguió un año después y sobre todo en la injusta condena de Sócrates, «entonces - dice - me comenzó todo a dar vueltas con vértigo de náuseas, y llegué a la convicción de que todas las actuales constituciones de los pueblos son malas. Y me vi impelido a cultivar la auténtica filosofía, pues a ella hacia yo el honor de creerla fuente del saber para todo, maestra de lo que es bueno y justo tanto en la vida pública como en la vida privada. Nunca se verá la humanidad libre de los males que la aquejan, así pensaba yo, mientras no se hagan cargo de los negocios públicos los representantes de la verdadera y auténtica filosofía, o al menos mientras los investidos del poder público, llevados de un impulso divino, no se decidan a ocuparse seriamente en la verdadera filosofía (Carta vii, 324bss). El tema que aquí se preludia se desenvolverá a lo largo de la vida de Platón. Su filosofía será el camino hacia la verdad y con ello el camino hacia el bien en la vida privada y pública. De ahí su lucha contra todos aquellos que no tienen el auténtico saber del verdadero ser del hombre, su lucha concretamente contra sofistas y retóricos. Son «artistas de la moda y cocineros» que sólo miran lo que a las gentes puede agradar, que adulan y seducen con bellos discursos y bellas apariencias, pero nada saben de lo que el hombre propiamente es y de lo que debe hacer. Enseñar a los hombres, ésa es la misión de la filosofía. Y

ahí verá su propia misión Platón. En su primera juventud debió dedicarse a ensayos poéticos y escarceos dramáticos. Una vez que conoció a Sócrates, echó decididamente al fuego sus dramas y consagró para siempre su vida a la filosofía, es decir, al conocimiento científico de la verdad y del bien.

Tras las perturbaciones que siguieron a la muerte de Sócrates, huye a Megara a reunirse con Euclides. Hacia el 395-394 está de nuevo en Atenas y toma parte en la guerra de Corinto. Entre el 390 y el 388 se da a viajar. Visita Egipto y Cirene y por fin arriba a Tarento, donde entabla amistad personal con Arquitas. Es el encuentro con el pitagoreísmo, que dejará su huella profunda en todo el pensamiento subsiguiente de Platón. Su doctrina de la preexistencia de las almas, sus ideas pedagógicas, sus concepciones ético-políticas, sus mitos escatológicos y particularmente los métodos científicos y orden de vida de la Academia, reflejarán esta influencia pitagórica. Por mediación de Arquitas llegó Platón a la corte del tirano de Siracusa, Dionisio I. Tuvo la pretensión de mover a este príncipe a hacer realidad en su Estado los ideales éticopolíticos que él acariciaba. Pero el autócrata resultó ser demasiado débil y desordenado para hacer regla de su conducta la razón en vez del capricho. La aventura terminó en que por intrigas de Dionisio, Platón fue vendido como esclavo en la plaza pública de Egina. Felizmente para Platón, en aquel difícil trance fue casualmente descubierto y rescatado por un socrático de la escuela de Cirene, Anníceris. Vueltos los dos amigos a Atenas, quiso Platón devolver el precio de su rescate; pero Anníceris se negó a aceptarlo, y entonces Platón con aquel dinero adquirió unos jardines contiguos al santuario del héroe Academo, y allí fundó su «Academia» en 387. Si todo sucedió tal como se nos narra, resultaría que la primera universidad europea se levantó con el dinero de la venta de un filósofo.

Parece que Platón dio más importancia en su academia a la enseñanza oral que a la actividad literaria. Al escribir lo llamaba él «un bello juego» (Fedro, 276e). Materia de estudio en la academia eran la filosofía, la matemática - «nadie entre aquí sin ser geómetra (μεδείς αγεωομέτρητος εισίτω), se leía en un cartel a la entrada - y la astronomía; acaso también la zoología y la botánica. Pero no hay que representarse la academia platónica por el patrón de las modernas universidades, como un establecimiento de pura instrucción e investigación, con un predominio de la formación teórica intelectualista, en la que queda en segundo término el aspecto pedagógico de la formación y educación del hombre. Este segundo aspecto fue cultivado directamente en la academia platónica, de donde partieron iniciativas y orientaciones para la vida pública. Para los antiguos no fue la filosofía un quehacer ajeno a la vida, recluido en las moradas de los eruditos, sino un positivo aprendizaje para dar forma a la realidad; y esto es especialmente verdadero tratándose de la Academia platónica. Su conexión con la política la demuestran las intervenciones de sus hombres en el plano público en Cirene, en Megalópolis, en Elis, en Macedonia y en Amos. Particularmente fue la academia hogar y asilo de adversarios de tiranos y dictadores. Platón mismo no fue un hombre exclusivamente teórico. Nada anheló tanto como ver llevados a la práctica sus ideales políticos acerca del Estado. Con este intento emprendió su segundo viaje a Sicilia, ahora a habérselas con Dionisio II. Sus sueños de modelar filosóficamente al tirano, terminaron con una nueva decepción. Y un tercer viaje allí mismo hacia 361, con el intento de poder prestar algún servicio a su amigo Dión, resultó igualmente estéril. Desde este momento abandona Platón

definitivamente la vida pública y consagra el resto de su vida a la actividad docente y literaria. Muere en 347. Apenas muerto, comenzó ya la leyenda a aureolar su figura y a considerarle como un hijo de Apolo.

Obras

Todas las obras que escribió Platón para el público se nos han conservado. Fuera de la *Apología* y de las *Cartas*, todos sus escritos están concebidos en forma de diálogo. La actividad literaria de Platón se extiende a lo largo de los últimos 50 años de su vida. Podemos hoy ordenar con bastante seguridad sus obras cronológicamente y distinguir según ello cuatro periodos de composición: 1. º *escritos de juventud*; 2.° *período de transición*; 3. º *período de madurez* y 4.º *período de vejez*.

1.° De los *escritos de juventud*, el diálogo *Laques* trata de la valentía, el *Cármides* de la discreción, el *Eutifron* de la piedad, el *Trasímaco*, que conocemos hoy como primer libro de la *República*, de la justicia, y el *Protágoras* de la esencia de la virtud en general. Además pertenecen a este período el *Ión*, el *Hipias I* y *II*, la *Apología* y el *Critón*. El tiempo de composición de este grupo de escritos cae con toda seguridad antes del primer viaje a Sicilia. Todos estos diálogos tratan los problemas socráticos del valor (bien) y del saber según la manera socrática, pero es curioso y sorprendente que todos terminan en una aporía, circunstancia que nos hace pensar que Platón ya en este primer período, llamado socrático, superó a su maestro.

2. ° Sigue una serie de escritos en los que apuntan, de modo cada vez más acentuado, nuevas maneras de ver, particularmente la teoría de las ideas. Es el *periodo de transición*. Hay que contar entre ellos el *Lisis*, que trata de la amistad; el *Cratilo*, que contiene la filosofía platónica del lenguaje; el *Eutidemo*, en el que se burla de las falacias dialécticas de los sofistas, y particularmente de *Antístenes*, y el breve *Menéxeno*. También estos diálogos hay que situarlos antes del primer viaje a Sicilia. Después de éste, en cambio, habrá que colocar la composición del *Menón* y del *Gorgías*, pues ambos diálogos delatan ya el influjo de la doctrina pitagórica de la transmigración de las almas. El primero trata de la posibilidad de enseñar la virtud, el segundo es una acalorada diatriba contra el método y la concepción del mundo de los sofistas.

3. º Los escritos del *período de madurez* se consideran como obras maestras de la literatura universal. El *Fedón* es el diálogo de la muerte. Tenemos que morir a los sentidos y al mundo sensible para que el espíritu, el alma inmortal, quede libre y vuele al mundo de las ideas. El *Convivio* es el diálogo de la vida. Hemos de contemplar y amar todo lo bello. Pero es para que, como en el *Fedón* por medio de la filosofía y del puro saber, también aquí, por medio del «eros», podamos remontarnos al reino de la belleza originaria y de los eternos valores. En la más importante obra de Platón, la *República* (Πολιτεία), que comprende 10 libros, es la justicia el tema propiamente dicho, pero de hecho se barajan todos los aspectos de la filosofía, teoría del conocimiento, metafísica, ética, pedagogía, filosofía jurídica y política. Lo recto y lo verdadero, el mundo de los ideales deben ponerse al alcance de nuestro conocimiento, para que podamos conformar a ellos nuestra vida. «En el cielo están ya los modelos, para que todo el que tenga buena voluntad los contemple y funde en ellos su propio ser.» Por el año 374 está ya acabada la *República*. Sigue el *Fedro*, obra de arte exquisito sobre el tema de la retórica, aunque de hecho constituye un

bello compendio de toda la filosofía platónica y como ningún otro diálogo sirve para introducir en ella; el *Parménides*, donde Platón toma conciencia de las aporías de su teoría de las ideas, y el *Teeteto*, de fondo preferentemente crítico y epistemológico, que enfrenta a Platón con Heraclito, Protágoras, Antístenes y Aristipo. Todos estos escritos hay que situarlos antes del segundo viaje a Sicilia.
4. º A partir del año 367 se suceden los escritos del *periodo de vejez*: El *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*. Aquí se da un cambio de rumbo en el interés científico de Platón. Tan sólo en el *Filebo* aparece aún el problema del bien o del valor; dominan por lo demás los temas lógicos o dialécticos. El *Sofista* analiza el concepto de sofista, el Político el concepto de hombre de Estado desde el punto de vista de la definición, del contenido, de la extensión, de la división y de la ramificación lógica. El *Timeo* nos ofrece la cosmología de Platón. Este singular diálogo ha plasmado durante siglos la imagen del mundo en occidente. En los últimos años cae también la composición de la *Carta* vii, tan rica en datos para la vida de Platón. La última obra, los 12 libros de las *Leyes* (Νόμοι), no la publicó el mismo Platón. Hoy la leemos en una redacción que procede probablemente de Filipo de Opunte. Las *Leyes* abordan también el tema del Estado. Pero esta obra del período de vejez no recuerda ya el empuje filosófico ni los vuelos especulativos de la *República*, pues se mueve más en el sentido de la extensión y del detalle, con mil prescripciones prácticas de tipo político, jurídico, religioso y sobre todo pedagógico. «Quien pensó con mayor profundidad, ama lo más vital.» En este diálogo hablan la experiencia de la vida y la madura sabiduría del anciano filósofo. Platón se ha vuelto ahora más tolerante. Los radicalismos teóricos de una comunidad completa de bienes, mujeres e hijos formulados en la *República*, han sido eliminados de las *Leyes*. Sócrates, que en los anteriores diálogos platónicos era el principal interlocutor, queda cada vez más relegado en los últimos diálogos. En las *Leyes* ni siquiera figura. Es sintomático este cambio de forma externa para revelar también un cambio interno en la mente de Platón. Platón ha adelantado demasiado a su maestro, para seguir atribuyéndole sus propios pensamientos.
Espúreos. Hay que señalar como espúreos en la tradición del Corpus Platonicum los siguientes diálogos: Sobre lo justo (Ilept ótxaíov), Sobre la virtud (Hepi deeayls), Demódoco, Sisifo,,Erixias, Axloco, Definiciones ("Qcot), Alciblades II, Hiparco, Erastai. Más o menos dudosos son: Minas, Clitofón, Alcibiades I, Teages, Epinomis. De las Cartas sólo son seguras la vi, la vu y la vii.

A. EL BIEN

La filosofía de Platón comienza allí donde terminaba la de Sócrates, en el problema de la esencia del bien. El concepto de valor era tan multiforme en aquel tiempo como en el nuestro. Podía implicar múltiples aspectos, un aspecto económico, técnico, vital, estético, religioso y ético. Para Platón el problema del valor era un problema ético. La figura y la obra de Sócrates le invitaban a plantear el problema del valor en esta forma ética. En Sócrates mismo había visto Platón el valor ético hecho vida y realidad práctica. Pero, ¿cómo comprenderlo y formularlo teóricamente? Toda la base que Sócrates había legado para esta formulación teórica se resumía en su consigna vital: «Sé sabio y serás bueno.»

El saber

Pero ¿y en qué había de consistir aquella sabiduría? ¿Simplemente en el saber? También los sofistas habían puesto la esencia del valor humano en el saber y el poder. Y sin embargo son constantemente refutados por Sócrates en los diálogos platónicos del período de juventud. Frente a ellos se exalta el saber socrático de la virtud. La nota discriminativa del saber socrático, según aclara cada vez más la exégesis histórica, hay que ponerla en un saber que es el *saber del bien*. Pero de nuevo nos deja perplejos esta salida que tiene toda la apariencia de una *petitio principii*, pues eso es justamente lo que tratamos de conocer, qué cosa sea ese bien. Con la sola palabra «bueno» no hemos conseguido gran cosa, se dice claramente en Rep. 505c. Platón bien se ha dado cuenta de ello y de ahí su aporía escéptica al final de los diálogos socráticos. No es en efecto una simple ironía, ni un recurso literario, ni un pretendido momento de tensión espiritual que impele a una ulterior investigación. Platón ha visto simplemente ya desde el comienzo la *insuficiencia de la respuesta socrática* al problema de la esencia del bien moral. No se da en Platón un período socrático en el sentido de que durante él haya suscrito pura y simplemente el modo de pensar de su maestro. Ya en los primeros diálogos de *Hipias* II y *Rep*. I le vemos con claridad rechazar positivamente la tesis de que el solo saber y poder constituyan por sí mismos el bien. Si no, comenta él con gracia, habría que poner al mentiroso al nivel del hombre amante de la verdad y al ladrón equipararle con el fiel guardián, pues al mentiroso y al ladrón no les falta ciencia y poder. Más aún, habría que decir, según aquella tesis, que quien hace el mal a sabiendas es mejor que el que lo hace involuntariamente, pues el primero demuestra más saber que el último.. Se llega así hasta las últimas consecuencias lógicas de la pretendida ecuación *saber igual a valor*, y con ello se la lleva *ad absurdum*. En Hipias 1 296d, se establece con toda claridad esta afirmación: Queda, por tanto, excluido que saber y poder hayan de ser sin más buenos siempre. Y el *Menéxeno* designa el puro saber y poder como una *πανουργία*, una capacidad para todo. En una concepción de las cosas que todo lo pusiera en la eficacia práctica y en el poder (saber hacer), el *summum* del refinamiento y habilidad constituirían las dotes óptimas del primero y del superior en aquel mundo, y el más hábil embustero podría y debería ocupar el ministerio de propaganda.

Los fines

Aristóteles volverá más tarde sobre la misma problemática y proclamará igualmente: el sáber-como tal es moralmente indiferente, pues sirve para todo (*πανουργία*). Y si a un saber y a un poder que pueden servir lo mismo a la verdad que a la mentira los calificamos unas veces como buenos y otras como malos, ello es porque entra aquí en juego un nuevo elemento, la *intención* moral (ήθος). La intención es una actitud de la voluntad, y su valor depende de los objetivos y fines a los que se orienta la voluntad. Si éstos son buenos, también son buenos la intención, el saber y poder. Aristóteles aborda no menos de cinco veces el problema (Eth. Nic. Z, 5; 1140b 21-25, Z, 13; 1144a 22-36; Met. d, 29; 1025a 6-13; d, 16; 102l b 18-20; Top. d, 5; 126a 30b 12). Es tan notorio, que no necesita aducir expresamente la doctrina, le basta insinuar un

ejemplo típico (el que cojea voluntariamente), para que sus oyentes le entiendan. Puntualiza bien dónde está el fallo, a saber, en una falsa inducción, en la que mediante lo puramente técnico (el mero saber y poder) se pretende probar lo bueno moral. Los fines e intenciones son efectivamente su último criterio. En Eth. Nic. Z, 13; 1144a 29 se dice que con el «ojo del alma» tenemos noción del bien y conseguimos una intención y conducta (έξις) rectas, «no sin tener de antemano virtud». Con esto se desplaza de nuevo el criterio al sujeto. En Platón todo el problema radica aún en la pregunta: ¿qué fines? En el *Eutidemo*, en el que constantemente apunta a un algo (τί), al que se han de referir el saber y el poder, deben ser ellos también valiosos y buenos. Con todo no se aclara aquí todavía qué clase de fines son y por qué deben ser buenos (292e). Y ésa es precisamente toda la cuestión.

El eros

Lisis. Un considerable avance en el problema de determinar la naturaleza de ese bien y esos fines nos lo ofrece el diálogo *Lisis*. Si todo valor (φίλον), se dice aquí, depende a su vez de otro valor por razón del cual es lo que es; y si este algo superior tiene a su vez el carácter valioso en virtud de otro fin aún superior, al que se subordina finalísticamente, y si este proceso de subordinaciones lo hemos de continuar una y otra vez, es preciso que lleguemos finalmente a un *supremo sujeto de amabilidad* (πρώτον φίλον), en el cual descansemos. De él dependen todos los demás valores que puedan darse. Si no queremos admitir tal fundamento supremo del valor, fuente del valor, principio del valor, o como se quiera llamar, toda la cadena de conexiones valiosas quedará desvalorizada y perderá su sentido. Lo que Platón ha querido poner de relieve con estas reflexiones de enorme profundidad, es el carácter de *aprioridad* del valor. Algo tiene valor, es bueno, si se nos presenta ya de antemano con una nota interna y objetiva de valor, con poder para solicitar y exigir nuestra estimación y nuestro amor. Valor no es lo que de hecho es amado, sino lo que es por sí mismo digno de amor. Esto se cumple de un modo eminente en el supremo valor, y en dependencia de él en todos los demás valores.

Convivio. El *Convivio* nos viene a mostrar que el bien, no obstante su aprioridad respecto de todos los valores humanos, posee también una relación con el *sujeto* y sus inclinaciones. Este diálogo desarrolla el problema filosófico del valor en función del concepto de «eres». Si el hombre se abraza en el «eros» con pasión a lo bello y lo bueno, es porque le pertenecen (οικείον), porque son en alguna manera su naturaleza originaria (αρχαία φύσις), su propio y su mejor «yo», y lo ama por ello el hombre como se ama a sí mismo, y en ello encuentra su dicha y bienandanza. Y naturalmente considerar como bueno lo que nos hace felices es cosa evidente por sí misma, que no necesita ulterior explicación (205c). Si se hace aquí alusión a las necesidades y al sentimiento de felicidad del sujeto, no significa por ello ningún *eudemonismo* o *hedonismo*. Ya en el *Gorgias*, se había declarado Platón terminantemente, por boca de Sócrates, contra toda forma de moral que descanse en la facultad apetitiva, puramente instintiva y ciega, del hombre, tal como la entendían Calicles y su círculo. Y ahora en el *Convivio* no se canoniza todo «eros» sino sólo aquel «eros» que se prenda de aquello que participa en algún modo de la belleza y bondad originarias (εραστόν πάγκαλον), y que, merced a esa

participación, es también valioso y bueno. Y la belleza primera y originaria no es valiosa porque nosotros la amemos, sino al revés, nosotros la amarnos porque es valiosa. Es totalmente *a priori* respecto de nosotros, algo que siempre es, sin auroras y ocasos, sin aumento y disminución, sin límites y sin tener que fundarse en otro ser; como bien de forma única, descansa en sí mismo y se basta. Lo moralmente bueno no es, pues, un valor como los valores del mercado, que son afectados por la oferta y la demanda. El bien moral es absoluto. La ética de Platón es por consiguiente tan objetiva y normativa como la de Kant, aunque no es como la de éste una ética del deber. Puede ser Eros un dios grande, así también la belleza primera no será debida al hombre, sino algo anterior al hombre. Pero con la explicación de Platón de que no obstante, el bien pertenece al hombre como algo propio, que inserta en su primitiva naturaleza y, como tal, le beatifica, queda claro algo que nunca. será claro en Kant, a saber, el hecho de que el bien actúa en nosotros atrayéndonos, se nos presenta como bueno y no escuetamente como puro deber (cf. J. Hirschberger, Wert and Wiss im platonischen Symposion, «Philos. Jahrbuch der Górres-Gesellschafb t. 46, 1933).

El ser

«Ens» y «bonum» en la República. Cuál sea en definitiva el contenido del bien, no fue tampoco determinado en el *Convivio*. ¿Qué nos dice en este aspecto la obra principal de Platón? Es bien chocante que en la *República*, donde *ex professo* quiere aclarar finalmente lo que es el bien en sí (αυτό το αγαθόν), de cuyo concepto, por cierto, depende toda la orientación del Estado, se venga en último término a conceder llegue a la conclusión de que no puede decir directamente cuál es el contenido de la idea del bien. Sólo indirectamente podremos acercarnos al bien declarando la eficacia que el bien despliega. Y aun esto se hará recurriendo al expediente literario y poético de una imagen. Es la célebre comparación de la idea del bien con el sol (505css). Como el sol en el reino del mundo visible da visibilidad, vida y crecimiento a todas las cosas, así en el reino de lo invisible la idea del bien es la causa de que todo ser sea conocido y de que posea existencia y esencia. Todo lo que es, lo es sólo en virtud de la idea del bien. Y la idea misma del bien no sería ya ser, sino que estaría más allá del ser (επέκεινα της ουσίας), aventajando a todo en poder y en dignidad. Con esto se desplaza el problema *ético* a un plano superior, *metafísico*. La plenitud de *ser* debe implicar consigo la plenitud de *bien*. Por aquí se abre una vía para hacer más comprensible el contenido del bien. No tenemos más que adentrarnos en las riquezas del ser, para, ya por el hecho mismo, captar en las verdades sobre el ser otros tantos valores; y si podemos remontarnos a un supremo principio en el que se resumen y contienen todas aquellas verdades que de él se derivan, tenemos ya en tal *supremo fundamento del ser* al mismo tiempo el *origen o fuente de todos los valores*, y lo bueno en sí no es ya un simple postulado, sino una idea de infinita riqueza.
Presupuestos de la metafísica del valor. Esta concepción descansa sobre la base de que el *fundamento del se*r tiene en sí la razón de bien precisamente por su condición de *origen* o *fuente*. Detrás de esta idea está la aún más honda presuposición de que *el ser mismo es bueno*. Pero el ser es bueno porque, y con ello tocamos la última y más radical presuposición, esta *ontología ha uncido el ser a una concepción teleológica*, y lo ha presentado así como bueno.

Como tendremos aún ocasión de ver más adelante (p. 113), todo είδος es para Platón un por qué, un fin (ού ένεκα), y con ello un bien, pues el fin significa naturalmente un valor para lo relacionado con él y tendente a él. De ahí que según Aristóteles la causa final se identifique, como cosa de por sí evidente, con el bien y sea éste, entendido como fin, la causa última de todo devenir y de todo movimiento (Met. A, 3; 983a 32). Por donde Dios mueve al mundo ώς ερώμενον, es decir, en cuanto que todo tiende a él.

Esta celebrada fórmula de la metafísica aristotélica se entiende bien desde la teleología eidética de Platón. Pero tengamos en cuenta que en Platón la génesis de esta manera ontológica de concebir el fin no tiene su origen en una problemática originariamente ontológica, sino en la problemática ética del *Lisis*. Allí es donde por primera vez se desenvolvía aquella jerarquía teleológica del valor, en la que un valor determinado depende de otro y la cadena entera de valores cierra su último broche en un supremo valor. Y ahora, cuando esta concepción teleológica del είδος se hace universal y abarca a todo el ser, extiende su eficacia a toda la ontología e imprime su sello propio a la metafísica platónica, de forma que desde ahora el supremo principio del ser, y derivadamente todo ser en general, ha de aparecer como bueno. Desde que Platón creó este mundo de las ideas, toda la «philosophia perennis» ha admitido que Dios, creador del mundo, es bueno, como también se admite juntamente que el ser como tal es bueno.

Pero ¿es que efectivamente todo ser es bueno? Aun prescindiendo de todas las abominaciones que registra la historia universal, que también fueron realidades, no se presenta ciertamente el mundo como una cosa perfecta ni siquiera allí donde el hombre no viene a ensombrecer aún más el cuadro con su dolor. Se da también un *malum physicum*. ¿No diremos, pues, que Dios alza su trono sobre un abismo de horrores, y no será, por consiguiente, aquel principio universal del ser, del que toda realidad emana, juntamente un principio del mal y no un «bien absoluto y uniforme»?

Ser selectivo. Ciertamente toda la filosofía antigua, cuando habla del ser, no mira más que el *ser ideal*. El *malum* es un no ser. Y esto ocurre también en Platón. Es más, él es el fundador de esta ontología selectiva. Todo el lenguaje posterior sobre el mal como privación (στέρησις), presupone la ontología platónica, aun cuando no se cae en la cuenta de ello. Platón mismo no parece haber tenido conciencia de que de este modo aplica de antemano un criterio selectivo, y que su ontología está determinada *a priori* por principios de valor, y por ello se hace una ontología limitada. No es el ser total, el comprendido en la verdad teorética, el que despliega el perfil del bien, sino sólo el ser ideal, es decir, el ser ya puesto aparte mediante los principios y criterios de valor. Esto quiere decir que lo decisivo para el conocimiento del bien no será el ser como ser, sino aquel criterio de valor que escinde el ser del ser. Encontramos ya aquí también un primado de la razón práctica. No se sabe aún nada de ello. Únicamente se habla del ser. Sólo en la filosofía moderna, en la ética de Kant y en la filosofía de los valores se convertirá en problema el conocimiento del valor en su originariedad e independencia. Para Platón el camino del bien pasa primeramente por el ser y por la verdad.

El placer

El hedonismo en los diálogos del período de vejez. Si bien Platón en la República ha llevado el problema ético al terreno dé la metafísica y con ello le ha señalado ya su típica trayectoria, no se ha desprendido sin embargo de la problemática ético-fenomenológica. Ello le lleva a discutir el tema del sensismo moral en el *Teeteto*, en las *Leyes*, y más particularmente aún en el *Filebo*. ¿Es acaso el bien idéntico al placer?, se pregunta de nuevo evocando viejas discusiones. En el *Gorgías* había ya resonado nítida la respuesta negativa de Sócrates. Pero el tema no envejeció en el seno de la Academia. Parece que el punto central de la controversia lo constituyeron las opiniones de Aristipo y Eudoxo de Cnido. A ellos les dedica Platón un extenso comentario. Ante todo aquilata el concepto. El placer lo abarca todo. El disoluto tiene placer; también el templado y virtuoso; el necio lo mismo que el sabio. Lo común en todos, y por ello lo esencial al placer, habrá que buscarlo en el apetito y exigencias de tipo enteramente individual y contingente que surgen en el sujeto, y en la satisfacción de esos deseos (Filebo 12d,- 34css). Será bueno, según ello, lo que cada cual apetece, y precisamente porque lo apetece y porque aquieta su apetito. El valor se equipara con el «sentar bien» y agradar, con lo que Kant denominará «inclinación». Eudoxo era quien defendía esta teoría. Con ella coincide lo que en el *Teeteto* se pone en boca de Protágoras, pero que pertenece en realidad a Aristipo, quien representa aquí una posición, en la teoría del valor, paralela al sensismo dé Protágoras en la teoría del conocimiento. En cuestiones de vivencias de valor, es decir, en los problemas que giran en torno a lo útil, a lo bello, a la alegría, a lo bueno y justo, se trata sólo, según estos filósofos, de sentimientos puramente personales. Cada uno se encierra en su autarquía. Lo que le resulta a él valioso, eso es valioso para él. Es perfectamente indiferente que se goce con razón o sin ella, si efectivamente experimenta ese bienestar; lo tiene y nadie se lo podrá quitar, porque es algo inmediatamente presente, presente en el «pathos» sensible experimentado por él, en la «afección de la facultad apetitiva interior», como Kant precisará más tarde. Por esto será aquello para él siempre «verdadero», «evidente» e «inamisible» (Teet. 160c; 178b; Fileb. 37a-b).

Crítica de Platón. A pesar de que Platón sostiene una ética de la verdad y de la rectitud, nunca ha llegado al rigorismo de Kant. Sobre todo en su último período comprendió el papel enorme que desempeñan en la vida humana el placer y el amor. No nos las habemos en la ética, afirma él, con dioses ni con hijos dé dioses, sino con hombres. «Pero lo natural humano consiste ante todo en el placer, el dolor y los apetitos, y toda criatura mortal está encadenada a ellos con lazos irrompibles, y depende de ellos con todas las fibras del corazón» (Leyes, 732d). Por estas razones se declara Platón en el *Filebo* en favor de una vida entreverada de placer y virtud, inteligencia y pasión. Pero el placer jamás lo ha convertido Platón en principio de la moralidad. Firme como es su actitud frente a los cínicos al devolver su sentido y valor humano a la alegría, no lo es menos frente al hedonismo de los cirenaicos y contra todo eudemonismo que de un modo u otro busque el origen y esencia del valor en el placer y en nada más.

Tres series de consideraciones opone él a esta concepción. Primero, no es adecuado hacer de un sentimiento subjetivo, momentáneo y sensible, el último criterio del valor. Incontables veces ocurre que se nos muestra evidentemente como un anti-valor lo que antes, en un momento pasajero, se nos presentó como un valor. Cierto es que nosotros hablamos de placeres verdaderos y

falsos; buscamos, pues, criterios objetivos, con lo que claramente quitamos a la vivencia deleitosa, como tal, la propiedad de ser norma y regla absoluta, y consiguientemente de radicar en ella el origen y la esencia del valor (Teet. 169d hasta 187; Fileb. 36c-53b). En segundo lugar, el *placer* es un ἄπειρον algo indefinido y vago que deja amplios márgenes para el más y el menos. Además tampoco unívoco, y podría ser muy bien que lo que nos aparece como placer fuera desagrado, ya que también el dolor recorre una escala indefinida de altibajos (Fileb. 27d-31c). Finalmente el placer pertenece al mundo del devenir, pues consiste en un experimentar y sufrir vivencial. Con ello está sometido al vaivén de la existencia, puede ser alterado y perturbado. Pero el auténtico bien nada tiene que ver con estas oscilaciones, pues pertenece al reino del ser (Fíleb. 53c-55d).

Ordenación del placer. Por todo ello el placer, en tanto que puede entrar en nuestra vida, debe ser ordenado y dominado, por la medida, rectitud, razón e inteligencia. Es la conclusión final del *Filebo*. Ello quiere decir que el placer puede ser un acompañamiento, nunca un principio del bien. La vida ha de regularse por un orden ideal, que servirá a la par de fundamento de la alegría y el placer. No lo que trae consigo placer es bueno, sino que lo que es bueno trae también placer. « ¿Qué clase de bien sería para el justo aquel bien que no fuera acompañado de un sentimiento de gusto?» (*Leyes*, 663a). Aun en el sentimiento estético se cumple esta ley. No decidirá el aplauso de un hombre cualquiera sobre la verdadera y auténtica belleza, sino la aprobación de los entendidos y moralmente intachables, puesto que éstos poseen la vista inteligente que penetra en la objetiva rectitud constitutiva fundamental de lo bello (Leyes, 658e). Pero la justicia es la base de la felicidad en lo íntimo de la vida personal y moral, y no lo que cada cual puede fantasear y tener por tal: «Lo que la mayoría del vulgo tiene por bienes, no son verdaderos bienes, ... salud, hermosura, riqueza, prestancia corporal, posición social y capacidad de satisfacer todos los caprichos, vida larga, aun eterna si posible fuera, en esta bienandanza de acá, aparecen, es cierto, como tales bienes... Pero vosotros y yo somos del parecer de que todas estas cosas para los hombres rectos y temerosos de los dioses son ciertamente una bella posesión, pero para los hombres malvados son todas estas cosas tomadas por junto y cada una en particular, máxime la salud, altamente perniciosas; pues ver, oír, sentir y en general vivir, y peor aún inmortalmente vivir, en posesión de todos los referidos bienes, con exclusión precisamente de la justicia y de las demás virtudes, no es sino el máximo infortunio» (*Leyes*, 661a). Y lo propio ocurre en la vida pública de los Estados. «Si una oligarquía o democracia, dando rienda suelta al placer y a los apetitos, atentos sólo los gobernantes a la satisfacción de sus intereses, nunca saciados con lo conseguido sino aquejados como por una dolencia y fiebre sin fin, insaciable ... conculca todas las leyes, en tal caso se ha desvanecido toda posibilidad de salvación» (*Leyes*, 714a).

El mal

Problemática del mal. Si Platón ha tocado tanto el tema del bien, justo era que también ventilara la problemática del mal; el mal tanto en el sentido de mal físico natural, como en el sentido de mal moral. Pero, aunque resulte extraño, Platón calla sobre este problema. Platón era un hombre de contextura espiritual eminentemente positiva, y lo negativo como tal apenas si encontró lugar en su

pensamiento. Pero su magnífico idealismo no ha llegado con todo a ocultarle la realidad tangible del mal; al contrario, nos da en palabras como éstas su visión bastante realista de las cosas: «Entre nosotros los hombres, el bien está ampliamente superado por el mal» (*Rep*. 379c). Y con aire profético suena así su voz en otro pasaje: «Cuando el justo aparezca sobre la tierra será azotado, atormentado, puesto en cadenas, vaciados sus dos ojos y al fin, rendido a tormentos, será empalado, para que venga a convencerse de que no importa en este mundo ser justo sino parecerlo» (*Rep*. 361c). Pero en el conjunto del sistema filosófico de Platón *no hay una categoría para el mal*. El ser que conoce Platón como el real y el verdadero *ser* es sólo el *ser ideal*. Lo opuesto al valor no cuenta, pues, en el reino del ser.

¿Un principio del mal? Lo opuesto al bien no cuenta, pues, en el reino del ser; quiere decir: es ciertamente una realidad, pero no es verdadero ser, no es ser ideal. Más tarde se denominará «privación» (στέρησις), le falta algo que debía ser. Pero esta fórmula remite a una apreciación conceptual, y habrá que preguntarse aún, y Platón se lo pregunta, ¿por qué se da lo contrario al bien en el mundo? Su respuesta es: el hombre es responsable del mal moral; Dios es inocente. Del mal físico, la enfermedad, el dolor, necesidad, muerte, la raíz está en la finitud del mundo visible; va necesariamente unido a esa condición (*Teet*. 176a). Posteriormente se transformará esta doctrina, que aquí ofrece Platón sólo como una explicación de la defectuosa perfección del mundo, en la teoría de que lo corpóreo, como tal, es malo: Platón no llegó a sostener un tan amplio maniqueísmo. Se habla con todo a veces de un alma mala del mundo que parece haber él admitido (*Leyes*, 896ess). De ella habría emanado necesariamente el mal en el reino físico y en el moral. Quizás apunta en la Academia ocasionalmente tales corrientes parsisticas. Pero lo cierto es que en Platón *no hay lugar para un principio malo*. Además hace Platón expresamente la salvedad de que los efectos de las «almas malas» carecen de significación al lado de los efectos del «alma del mundo». No es por tanto aventurado suponer que la idea de la llamada alma mala del mundo fue tan sólo un pensamiento pasajero.

Límites del Platonismo. Pero el mal es una realidad indiscutible y sólo a duras penas entra en la temática de Platón; esto es sin duda un defecto, defecto que por lo demás afecta a todo idealismo (cf, infra, p. 107). Una vez más se ha ocupado Platón de la cuestión en el contexto de su doctrina sobre Dios. La pregunta que preocupará a toda teodicea posterior, se perfila también con tonos inquietantes en Platón: Si hay un Dios, ¿cómo puede ser que todo ande en el mundo como si no hubiera Dios, o como si no se cuidara para nada del mundo? También aquí apunta el problema del mal (cf. p. 142).

C. LA VERDAD

El segundo concepto en torno al cual gira el pensamiento de Platón es el de lo verdadero. Hablar de Platón es hablar de la teoría de las ideas. Pero nada nos introducirá mejor en la concepción más genial de Platón que el enfocarla desde el concepto de la verdad.

Concepto de la verdad

La verdad puede entenderse como una propiedad de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje (verdad lógica). Consiste en que nuestros juicios se conformen en cuanto a su contenido con la realidad que quieren reflejar. Aristóteles dio de ella su célebre definición: «Decir que lo que es, es y que lo que no es, no es, esto es la verdad» (Met. I', 7; 10116 27). También conocía Platón esta verdad lógica, y en el *Eutidemo* 284a y en el *Cratilo* 385b llega incluso a preludiar la definición de Aristóteles. Pero la verdad puede también entenderse como una propiedad del ser. El ser es verdadero cuando es como debe ser (verdad ontológica). En este sentido hablamos de oro verdadero, de flores verdaderas, de hombres verdaderos, etc. En la filosofía de Platón se considera, como fundamental solamente el concepto ontológico de la verdad. La distinción de un verdadero ser (ώς αληθώς ó) frente a un «ente» que no es verdadero ser, porque está a medio camino entre el ser y el no ser, penetra toda la filosofía de Platón. La verdad ontológica es para Platón algo más originario y no es lo que conviene con un modelo, el *verus lapis* de los pensadores medievales, que no es verdadero porque corresponde a la idea de piedra que radica en Dios. Según Platón el «ente» no se asemeja a su idea. La idea misma es lo verdadero y ésta es su verdad ontológica. Presupuesto básico para ambos conceptos y significaciones de la verdad, es siempre su convicción de que todo lo que es verdadero debe ser algo inmutable, algo siempre idéntico a sí mismo, como acostumbra él a decir. Toda verdad es, por tanto, eterna, o, más exactamente, intemporal. Este modo típico de concebir la verdad ha ejercido durante siglos su influjo en el pensamiento y en la filosofía de occidente.

Para calibrar su trascendencia y precisar su peculiaridad bastará comparar esta actitud platónica con la actitud diametralmente opuesta de la filosofía de la vida, para la cual aquel concepto de verdad es una falsa versión de la realidad eternamente cambiante y fluida; verdad significaría para ella algo muy distinto; es verdadero lo que importa una auténtica vivencia o lo que impulsa fecundamente la vida. Los fundamentos históricos del concepto platónico de verdad hay que buscarlos en Sócrates y en sus conceptos universales, así como también en Parménides y en su ser eternamente en reposo. Por algo han reaccionado constantemente los adalides de la filosofía de la vida, Nietzsche y Klages, contra aquellos dos pensadores. El fundamento próximo y concreto para su posición lo halla Platón, ante todo, en el ideal de la ciencia matemática, que para él aparece como el ideal de la ciencia en general, como más tarde aparecerá igualmente a Descartes, Spinoza y Kant. Una fuente más profunda la constituyen los contenidos de valor de la ética. El fundamento último está en una autocomprensión del espíritu, que considera lo siempre idéntico consigo mismo como la auténtica ley fundamental de su pensar y como la naturaleza de lo verdadero, de forma que tiene también aquí aplicación el principio de Descartes de que es verdadero todo aquello que yo comprendo clara y distintamente (*clare et distincte*).

Fuente de la verdad

Lo que en la verdad interesa ante todo a Platón es el problema de su origen. ¿Dónde encontramos la verdad?

El sentido. En su respuesta comienza por eliminar el sentido como fuente de verdad; lo hace claramente desde un principio y de modo uniforme y típico en él y en todo racionalismo posterior. Sensible es tanto la percepción subjetiva del sentido como el mundo objetivo de los sentidos, el mundo corpóreo extendido en el espacio y el tiempo. La percepción sensible es insegura. Constantemente experimentamos que nuestros ojos ven las cosas de modo distinto. Y más inseguros aún son los otros sentidos. Más chocante es aún que las mismas cosas aparecen a otros hombres de modo distinto de como nos aparecen a nosotros. Ya Parménides se había adelantado a señalar la inseguridad de la percepción sensible, y la sofística había a su vez subrayado la relatividad de la misma y, como vemos, Platón está plenamente de acuerdo con ellos sobre este punto. También él mira la experiencia sensible con ojos escépticos. En este terreno no hay que buscar conocimientos siempre iguales y, por ello tampoco ninguna verdad. El filósofo-se dice en el *Fedón*-debe morir al cuerpo y a sus sentidos, de otro modo nunca llegará a contemplar la verdad pura. Además el mundo sensible es el mundo del devenir y del continuo movimiento, en el que todo fluye. Era la tesis de Heraclito, que también ha dejado profunda huella en el espíritu de Platón. Si efectivamente todo fluye, no puede naturalmente darse jamás en el mundo sensible verdad ni ciencia alguna, pues nada hay fijo, y el concepto de verdad exige una constante identidad consigo mismo. Finalmente los comunicados del sentido son en general para Platón sólo *material* del conocimiento, nunca conocimiento formal. En efecto, los contenidos de las percepciones sensibles particulares son por nosotros comparados unos con otros y considerados en su conjunto, y lo que allí se saca como algo común a las diferentes sensaciones, eso es lo que retenemos y pensamos en la predicación «es» de nuestro conocimiento al juzgar, y lo que constituimos en objeto de la ciencia y de la verdad. Pero el conocimiento al juzgar no puede él mismo ser sensible, pues cada sensación está limitada a un órgano particular, mientras que aquí los resultados de las diferentes sensaciones son considerados, sintetizados y elaborados. Por consiguiente, no es nunca el sentido fuente de la verdad (*Rep*. 523s; Teet. 185s).

Espíritu. Esta fuente hay que buscarla más bien en el alma. «Cuando el alma, ella a solas, inicia una consideración de las cosas, comienza a moverse hacia lo puro, lo que siempre es, lo inmortal y a sí siempre idéntico...; entonces se libra del error y permanece, en tanto se ocupa de aquello, idéntica a sí misma, puesta que aprehende objetos siempre idénticos a sí mismos» (*Fedón*, 79d). Platón está hablando del espíritu, del puro pensamiento (νόησις, επιστήμη, φρόνησις). De ahí debe vivir y alimentarse todo conocimiento; sólo por ahí llega a la verdad.

Apriorismo. Pero el espíritu propiamente no tiene que adquirir ese saber de la verdad: lo posee por su misma naturaleza. «Ello sería imposible si no se alojara ya en los hombres el saber y la recta razón» (*Fedón*, 73a). El saber, por ejemplo, de lo igual a sí mismo, de lo grande, de lo pequeño, de lo bueno, de lo justo, de lo santo, del hombre, de la lira, en general de cualquiera «esencia en sí». Conceptos, pensamientos, conocimientos los llama Platón (λόγοι, έννοιαι, νοήματα, επιστήμαι), o simplemente «ideas». Son siempre idénticas a sí mismas, jamás cambian, como jamás cambia ninguna verdad auténtica. Se las ha llamado «innatas» a estas ideas. Más exacto sería hablar de verdades *aprióricas* o conceptos ideales.

Reminiscencia. Platón efectivamente dice que estas puras ideas las hemos contemplado en la preexistencia del alma junto a los dioses, y que ahora, despertados por las percepciones sensibles en el espacio y en el tiempo, nos acordamos de nuevo de ellas (ανάμνησις). No las admitimos por primera vez y sólo a base de nuestra experiencia sensible, sino que están en nuestro espíritu en virtud de la preexistente contemplación. Justamente esto significa el concepto de aprioridad. Al punto advertimos que Platón piensa en un saber prototipo que nos revela a todo ser en su forma ideal. No habrá que acentuar en demasía la idea de contemplación preexistente cuando se habla de la teoría de la reminiscencia. Háyalo entendido Platón literalmente, o sólo metafóricamente, lo que a él le interesaba en definitiva eran los conocimientos aprioristicos y ejemplares del espíritu, que levantan al hombre, por encima de la realidad sólo espacial y temporal a los aspectos ciertos, esenciales para nosotros, del conocimiento de la verdad y del bien.
Fundamentación del apriorismo. De la mayor importancia filosófica son los conatos de Platón para demostrar la aprioridad de sus conocimientos ideales. El pasaje más conocido es el del *Menón*. Un esclavo joven, que jamás ha estudiado la geometría, saca por sí mismo, con sólo ciertas preguntas atinadas, la longitud del lado de un cuadrado, cuya superficie es el doble de la de otro cuadrado dado. Pero esta no es más que un argumento «*ad hominem*». Más hondo cala lógicamente lo que se nos ofrece en el *Fedón*. La prueba puede condensarse en esta proposición: No podemos ni comenzar a tener percepciones sensibles sin hacer entrar en ellas y aplicar ciertos contenidos espirituales que no proceden de la experiencia. Cuando, por ejemplo - se dice en el *Fedón* -, comparamos dos leños entre sí, encontramos que nunca son enteramente iguales, pero que se aproximan más o menos al concepto de igualdad. ¿Qué ocurre en esta comparación? Que referimos las representaciones de estos leños particulares a la idea de igualdad y con arreglo a ella los hemos medido, juzgado y ordenado uno a otro. Y no hubiéramos podido pensar en relacionar entre sí aquellos objetos comparándolos, de no haber tenido de antemano la idea de la igualdad en sí. Dicho de modo general: «Antes de comenzar a ver, a oír, a tener las otras percepciones sensibles, tuvimos que poseer ya el conocimiento de lo igual en sí, para que fuera posible referir lo igual de la intuición sensible a aquel otro igual, sabiendo, por tanto, ya que todo tiende a ser igual a aquel, pero sin llegar al mismo» (Fedón, 75b). El *Teeteto* enumera otros conocimientos *a priori*: identidad, diferencia, oposición, unidad, número, par e impar. Son, como vemos, conceptos fundamentales de todo conocimiento en general los que aquí incluye Platón. Y si se le objetara que estos contenidos universales de todo saber los obtenemos por abstracción y que, por tanto, podrían provenir de la experiencia sensible; respondería con toda seguridad: Tal proceso de abstracción ni siquiera ha podido incoarse sin tener ya antes noción de lo que es identidad, igualdad, semejanza, unidad, multitud, etc.; de otro modo no hubiera tenido lugar ninguna operación de comparar, que es el primer paso en el proceso de la abstracción. Para comparar hay que saber ya antes lo que es uno y lo que es muchos, lo que es idéntico y lo que es distinto. ¿Cómo podríamos, si no, distinguir una representación de otra?
Alcance de lo apriórico. Pero para Platón no son solamente a priori los conceptos fundamentales de todo conocer, sino que avanzando por el camino emprendido, declara que *todo lo que es en sí*, por tanto todo concepto tipo, lo

bello en sí, lo bueno, lo recto, lo piadoso en sí, y en general cualquier esencia, de tal manera es propiedad del espíritu aprióricamente, que jamás podría adquirirla por la experiencia, sino sólo traerla de nuevo a la conciencia mediante el recuerdo. Platón es un decidido racionalista e idealista. El mundo sensible total, extendido en el espacio y el tiempo, queda en algún modo supeditado por él a la idea y al puro concepto, y desde ellos hay que entenderlo. Para que sea posible la percepción sensible y con ella la experiencia, debe darse ya de antemano la idea. Sólo mediante ella puede leerse el mundo del sentido.

Contra el materialismo. La demostración de los elementos del espíritu humano tal como ha sido conducida por Platón se dirige por igual contra la doctrina de Protágoras de que todo conocimiento es sólo apariencia y opinión subjetiva; contra la afirmación de Antístenes de que fuera del sentido y lo sensible material nada se da; y contra la tesis de Aristipo de que todo sentimiento de valor es pura vivencia individual. Al asentar Platón los contenidos de valor universal, suprasensibles y aprióricos de nuestro espíritu, ha descuajado desde sus cimientos el relativismo, el fenomenalismo, el sensismo, el individualismo del valor y también el sociologismo. Ni aun la afección subjetiva del sentido y del apetito (φαίνεσθαι, παρόν, πάθος) se explica sin recurrir a categorías universales, suprasensibles, lógicas y éticas, por lo que son insostenibles el sensismo y el subjetivismo en el valor; y con ello queda también patente que, aun dentro de toda la relatividad y circunstancialidad que pueda afectar a los contenidos espirituales, modelos del pensar e ideologías, el espíritu posee siempre elementos estables, aquellos conceptos apriróricos fundamentales que están por encima de toda relatividad. Platón ha sido el primer gran debelador del materialismo y del empirismo sensista. Cuantos en los tiempos siguientes han querido combatirlo han vuelto a los argumentos de Platón.

Sensibilidad y pensamiento. Hemos de precisar todavía más las relaciones entre el sentido y el pensamiento. Si decimos que Platón es un racionalista y un idealista, no hay que pensar por ello que pasó por este mundo con los ojos tapados y que no quiso servirse de los sentidos.

Función del sentido. En su teoría del conocimiento la sensibilidad desempeña un papel muy particular. Platón acostumbra a decir que nosotros conocemos y pensamos «usando de los sentidos», «partiendo del sentido», «aplicando el sentido». Pero ¿qué función es ésta en concreto? P. Natorp y la interpretación neokantiana de Platón han afirmado que la relación entre sentido y pensamiento hay que entenderla en él a la manera de Kant. Los sentidos han de proporcionarnos un material de experiencia para que el espíritu con sus elementos apriróricos lo organice y haga así posible la experiencia. Sólo que las ideas de Platón no son formas ni funciones, sino contenidos acabados; ni tenemos en ellas un número limitado de funciones fundamentales (categorías), sino un número ilimitado de conceptos. Todo saber en torno a una esencia es *a priori*. Por ello no se da aquí la necesidad de una ulterior elaboración y organización. Los contenidos noéticos son aquí cosa ya terminada; tan sólo queda conocerlos, traerlos a la conciencia por medio del recuerdo. Pero esto cabalmente, y sólo esto, se debe al sentido. Platón lo declara de un modo muy gráfico en el *Fedón* (73c-e). Cuando contemplo la imagen pintada de mi amigo, me acuerdo de mi amigo, siéndome ocasión aquella vista de que se me haga actual el conocimiento que ya potencialmente tengo de él. Los retratos no me dan una nueva imagen de mi amigo, ésa la tengo ya. Tan sólo me dan ocasión

para traer a mi conciencia los contenidos que ya poseo *a priori*. Y así por el mismo modo ocurre cuando veo una recta, un círculo, un cuadrado, un hombre, un animal, una planta, etc. El mundo sensible tiene, por tanto, para Platón el carácter de ser como una copia de un supuesto modelo. Y como toda copia sólo la comprendemos mirándola desde su modelo, consiguientemente deberíamos referir nosotros todo sensible a los modelos arquetipos de los que son copia.

Μέθεσις y modelo. Platón ha acuñado para esta relación la palabra «participación» (μέθεσις). Μέθεσις expresa la misma realidad que paradigma. Sólo los conceptos son distintos. No es que se haya de entender la idea como inmanente a lo sensible, bajo la denominación de participación y como trascendente a ello, bajo la de modelo, como, quiere D. Ross. La trascendencia de la idea no es total, sino modal. El sentido epistemológico de estos conceptos es que todo conocer en el mundo de la experiencia espacio-temporal es un «analogismo», un leer las percepciones sensibles remitiéndolas a un concepto ejemplar, modelo; un αναφέρειν y προσεοικέναι, como se dice en el *Fedón* (74c y 75b) Sucede en el conocer exactamente lo mismo que cuando, al crear, el Demiurgo mira a las ideas, y así configura todo ser como copia de los modelos eternos (*Tim*, 29ass). Los analogismos que, según el *Teeteto* (186a-c), conducen a la comprensión del ser y del bien, no son algo así como el comparar y combinar de la mente que lleva a algo común, abstracción en sentido moderno, sino que se realizan a base del είδος, del que todo ser individual sensible participa. Éste es el λόγος y él es el que hace que la percepción se torne en conocimiento de ser y de bien. Es preciso admitir de veras, en el αναλογίζεσθαι, del *Teet*, 186a 10 y c 3, el λόγος *sensu stricto*, como la condición primerísima y previa de todo conocimiento verdadero. Todo conocer se hace ανα τόν λόγον, es conocer «analógica».

Analogía. Con esta participación de muchos semejantes en el modelo común, είδος o λόγος, de donde recibe todo lo múltiple su sentido, y mediante lo cual viene a ser propiamente semejante y uno, estamos en la célula germinal de la teoría de la *analogía entis*. Es ésta platonismo genuino y queda en pie a pesar de quedar velada por la analogía relativa de proporcionalidad proveniente de la matemática. El sentido originario se abrió siempre paso. Cuando, por ejemplo, el medievo quiso aclarar la idea de participación, adujo incontables veces, apelando a Aristóteles (Met. A, l), el principio de que el *summum ens* el *summum verum* son la causa de todo ser y e toda verdad (v.g. Tomás, S. Theol..i, 44, 1). Pero esto es típico pensar platónico, pues la expresión aristotélica de sumo ser, esto es, lo perfectísimo en el ser, de lo que lo demás, semejante a él, recibe el nombre y el concepto, es un principio típico de la teoría de las ideas, y aun el ejemplo allí aducido, de lo caliente, es platónico (*Fedón* 103c-105c). El sumo ser es el propio y verdadero ser. Todo lo demás se dice sólo por relación a él, es sólo copia, participación, analógico. En su escrito *Sobre las ideas* apuntaba Aristóteles una demostración de la teoría de las ideas que rezaba así: «Lo que es semejante entre sí, lo es en virtud de que hay allí algo presente que es uno y lo mismo, y que- en sentido primario (κυρίως) constituye el ser, y esto es la idea» (frag. 4, Ross). Ésta es realmente la posición fundamentalmente platónica: auténtico ser, participación, analogía. En plena conformidad con ello puede aún decir santo Tomás*: Haec est enim natura omnis analogi, quod illud, de quo primo dicitur, erit in ratione omnium, quae sunt post, sicut sanum, quod prius dicitur de animali quam de urina et*

medicina (ver infra, p. 387s). Al poner Platón el sentido por debajo de la idea fundó la *analogía entis*. Consagró el primado de la idea frente a lo sensible. Pero aun cuando haya quedado con ello restringido el papel del sentido en nuestro conocer (el sentido no es ya causa, sino ocasión), implica, con todo, la participación, igual que el paradigma y la analogía, una unión del sentido con la mente, de lo fundado con el fundamento último y total, con el ανυπόθετον. Sólo un concepto inadecuado de metafísica y de trascendencia (metafísica igual a un «más allá» absolutamente inaccesible), lleva a la teoría de los dos mundos, con un pleno χωρισμός, cuando en realidad, en la intención de Platón, sólo había un χωρισμός modal, una distinción del ser, según su esencia, en fundado y fundante. Modalidad que incluye tan necesariamente la distinción como la unidad.

Platón y Kant. Esclarecerá sin duda nuestra cuestión un paralelo de Kant con Platón. Ambos autores operan con factores apriórícos. Pero mientras en Kant sólo las formas son *a priori*, en Platón lo son asimismo los contenidos del conocimiento. En Kant han de hacerse los contenidos: en Platón están ya de antemano hechos, lo cual no quiere decir que el conocimiento de ellos lo tengamos ya acabado; a pesar de la «contemplación» originaria de la idea, hemos de penetrar su contenido con perspectivas cada vez más anchas, mediante nuevos progresos dialécticos. En Kant, finalmente, los sentidos aportan un material real para el contenido de los conocimientos, en Platón nada aportan para dicho contenido. Kant ofrece su sistema como una suma de empirismo y racionalismo, Platón es un racionalista puro.

Δόξα. Si el hombre no se eleva en su conocer hasta las ideas, sino que se mantiene a ras de la intuición sensible, entonces su conocer no es un saber, sino una *opinión* (δόξα). En efecto, si se mantiene el conocimiento en el mundo sensible y no tiene otro sostén que éste, se está moviendo sólo en el reino de lo mudable y no puede llegar a un verdadero saber, pues nunca obtendrá verdades y principios eternamente iguales a sí mismos. Como más tarde caracterizará Hume el conocimiento puramente natural y empírico de las ciencias como una creencia (belief), también lo designa Platón como simple fe (πίστις); ambos pensadores partiendo del mismo supuesto de que no tenemos seguridad de la constancia de las leyes del acontecer natural. Una segunda razón por la que para Platón un conocimiento puede quedar en sola opinión, es la falta de una directa penetración intelectual por parte nuestra en el verdadero e íntimo ser de la cosa. Podrá uno por casualidad o por un «favor divino» acertar de hecho con lo verdadero; pero mientras no se alcancen positivamente los aspectos reales que fundamentan una determinada afirmación, no se dará un auténtico saber, sino a lo más un adivinar o un feliz acierto casual. Pero ello no ofrece ninguna sólida garantía. Reconoce Platón que en la mayor parte de los casos los hombres hemos de contentamos con eso. La opinión casualmente verdadera no es ciertamente aún auténtico saber, pero es más que el no saber. El ideal sería siempre la penetración de la mente en las eternas e inmutables verdades, en las ideas y los conceptos.

Objetos de la verdad: las ideas

A los conceptos apriórícos de nuestro espíritu corresponden sus propios objetos. El mundo de los objetos de nuestro conocimiento interesa a Platón tanto como el problema de la fuente de la verdad. Para el tema de la idea y el

mundo de las ideas se consultarán con especial utilidad los pasajes clásicos de *Fedón* 74a-75d (lo igual en sí «y» en las cosas iguales, con su diverso modo de ser igual); 99d-105c (segunda navegación); *República* 596a-597e (los tres modos de ser: imagen, cosa física, idea); 509d-511e (comparación de las líneas); 507d-509b (idea del bien en sí y comparación del sol); 514a-516c (símil de la caverna); *Timeo* 27b-29b (los arquetipos y el demiurgo); *Sofista* 251a-259d (comunidad de las ideas y la dialéctica); *Parménides* 130e-135b (autocrítica); *Timeo* 51b-52d (resumen).

Realidad de las ideas. Platón asienta expresamente el principio de que la inmutabilidad y fijeza de nuestros conocimientos intelectuales depende de que nuestro entendimiento se ocupa allí de objetos que son ellos mismos por su parte algo en sí absolutamente inmutable. «El alma se comporta respecto de aquellos objetos siempre de la misma manera, porque aprehende en ellos algo que presenta este mismo carácter» (*Fedón*, 79d). Son los objetos que «tenemos constantemente en nuestros labios»: lo bello en sí, lo bueno en sí, la salud en sí, la fortaleza en sí, lo igual, lo grande y lo pequeño en sí, y en general cualquier esencia. Estos objetos tienen la particularidad de que «jamás, en modo alguno, ni en lo más mínimo, admiten una mutación» (*Fedón*, 78d). Son algo uniforme, eterno, inmortal, divino. Son sus ideas (ιδέαι, είδη, μορφαί, αύττα πράγματα). Así pues, «idea» tiene dos sentidos, en uno es el pensamiento (idea subjetiva), en el otro el objeto que pensamos (idea objetiva). De la idea en el primer sentido hablábamos cuando tratábamos de la fuente de la verdad. De la idea en el segundo sentido hablamos ahora cuando consideramos el mundo de los objetos de la verdad.

Parecerá superfluo corroborar el hecho de que Platón ha admitido las ideas; pero no lo será si se tiene en cuenta que la interpretación neokantiana de Platón ha desviado aquel sentido real de la idea platónica hasta quitarle todo significado de algo real objetivo. Según los hombres de esta escuela (Natorp, Cassirer, Bauch, Hónigswald), son ciertamente las ideas objetos del conocimiento, pero «objetos» en el sentido en que en Kant el objeto es objeto, es decir, serían creaciones o posiciones de la mente. No los encuentra la mente, sino que los fabrica poniendo en juego para ello sus propias funciones espontáneas. La idea cae aquí dentro del ámbito del espíritu; es una creación del espíritu; está ligada y subordinada a él, no viceversa. Es ésta de nuevo una falsa versión moderna del pensamiento antiguo. Así no pensó ningún griego. El griego entiende el objeto de un modo realístico y dualístico, objeto y mente; el objeto está frente al sujeto, realmente fuera e independientemente de él, y no sólo respecto de este espíritu o pensamiento, sino del espíritu y pensamiento en general. No se ha encumbrado tanto el hombre antiguo que llegue a creer que el mundo ha de reglarse por él. El hombre se pliega a las cosas, no al revés. «Hay algo superior al hombre» (Arist. Eth. Nic. ll41b 1). En este ambiente espiritual queda bien asegurado que las ideas platónicas son algo real, y entendemos por tales aquellas realidades que se revelan como objetos eternamente inmutables de nuestro conocimiento verdadero, sobre la base de una primitiva y preexistencial intuición de los mismos en la región ideal del pensar puro. La palabra contemplar designa claramente que la idea objetiva es distinta del espíritu y sus funciones.

Propiedades de las ideas. La idea platónica es algo inespacial, intemporal, inmutable y sólo asequible a la mente. Pero tratemos ante todo de precisar más su peculiar realidad. Evidentemente su realidad no es la de las cosas sensibles

espaciales y temporales (*res extensa*). Pero tampoco es su realidad del orden de lo psíquico (*res cogitans*). En el *Convivio*, 211a 7, se nos dice expresamente que la idea no es el mero acto actual de pensar o de saber. Su realidad no es nada físico ni nada psíquico, es más bien una realidad ideal. Qué sea una realidad ideal lo entenderemos en algún modo pensando en los conceptos matemáticos y lógicos que continuamente manejamos. Proposiciones como 2 más 2 son 4, el teorema de la suma de los ángulos de un triángulo igual a dos rectos, etc., no hay fuerza en el mundo capaz de derribarlas ni de hacernos dudar de su valor absoluto y universal. Están por encima de todo tiempo; no tiene sentido preguntar cuándo han comenzado a valer o, caso de que todo valor alguna vez desapareciese, cuándo cesarían de valer. Ni se concibe que pueda ser alterado su valor por una fuerza divina. Son principios y proposiciones también «para Dios» (Bolzano).

El «mundus intelligibilis». Esta realidad ideal es para Platón más fuerte que toda otra realidad, pues el mundo material más pronto o más tarde puede pasar, y aquellos principios, sin embargo, seguirán manteniendo su pleno vigor. No son por ello simples conceptos que reduzcan a fórmula mental, universal y esquemática el contenido del pensamiento real. Serían entonces temporales, como lo es un acto de la mente. Pero para Platón las ideas son eternas, es decir, atemporales. Además constituyen las ideas los supremos planos estructurales del mundo, sin depender con todo de él. Son el ser de los seres, o, para decirlo con una metáfora, el corazón de todas las cosas. El mundo material es de otra manera; tiene su propia pesantez, yerra y falla; y es dominado y regido por la «astucia de la idea», como dirá más tarde Hegel. Platón llegaría a decir que este mundo material vive tan sólo por gracia y favor de la idea.

Carácter real del mundo de las ideas. Consiguientemente ve Platón en la realidad ideal la auténtica realidad, el όντως όν. Lo mismo que para Leibniz, no es para Platón el verdadero círculo aquel que se traza en la pizarra, sino el círculo ideal. Sólo para éste valen las leyes geométricas del círculo. El primero no cumple sus condiciones, porque su línea será siempre extensa y superficial y nunca perfectamente redonda, y tal ocurre con todas las demás ideas. ¿Se podría dar un hombre que agotara toda la perfección de la idea de hombre, un hombre absolutamente perfecto? ¿O se dirá que en el reino de la naturaleza las plantas, las flores, los animales y aun los cuerpos inanimados en su número infinito no dejan lugar ya para otros individuos que sin cesar desplieguen con nuevas formas las riquezas encerradas en la idea de la especie? En una palabra, la idea es inagotable, y es inagotable, porque ella y sólo ella es en realidad perfecta, verdadera y auténtica, mientras que todo lo demás tan sólo la refleja y copia, pero sin llegar nunca más que a un valor aproximativo, jamás al puro valor y a la esencia misma. «El mundo sensible tiende a ser como el mundo de las ideas, pero no lo alcanza, siempre queda por debajo» (*Fedón*, 75b). También, por esta inagotable fecundidad rica y creativa, es el mundo ideal la realidad más fuerte. Platón distingue así el mundo de las ideas (*κόσμος νοητός, mundus intelligibilis*) del mundo visible (*τόπος ορατός, mundus sensibilis o locus visibilis*), y ve en aquél el verdadero y auténtico mundo, y en éste, sólo una copia o simple imagen de aquel, copia que está a medio camino entre el ser y el no ser. Por ello, aunque nos hemos servido de los valores matemáticos para aproximarnos al sentido de la realidad ideal, no interpretaríamos correctamente el pensamiento de Platón, si considerásemos la

idea sólo como valor, como ha hecho Lotze. Porque el concepto moderno de valor implica una cierta debilitación del grado de realidad, por el hecho de que el pensamiento moderno acostumbra a ver en la realidad física la auténtica realidad. En Platón es precisamente al revés; para él no es la realidad ideal una realidad debilitada, sino plena y pura realidad.

¿Dos mundos? Pero aquella realidad más plena no hay que representársela como totalmente separada, según el esquema de los dos mundos. Se da también para Platón una unidad del ser. Pero distingue en este único ser múltiples modalidades: el ser de la imagen, el ser de las cosas de la naturaleza y del arte, y el ser de las ideas. El último es la realidad más sólida, el «verdadero» y auténtico ser, por cuya presencia (παρουσία) el otro ser tiene también ser, participa del ser (μέθεσις), como él dice. Se nos descubre en la propia experiencia del espíritu y de sus verdades y valores eternos. En la edad media se le llamará *habitus principiorum*, y se verá en él una cierta «participación de la luz divina». Con este espíritu se coloca el hombre sobre toda experiencia espacio-temporal en un mundo intemporal, sin perder este nuestro mundo sensible, ni volar a otro completamente distinto, totalmente ininteligible. Al contrario, conoce entonces a ese mundo sensible en su fundamento. Hay en Platón una cierta inmanencia de lo trascendente. La teoría de las ideas es un análisis de la modalidad. Como asegura expresamente Platón (por ejemplo, en *Tim*. 51bss), fue esa convicción crítica (adquirida en el trato con este mundo de la experiencia), de que lo dado sensiblemente es inseguro y vacilante, y los datos del espíritu, al contrario, seguros y eternos, lo que le llevó al convencimiento del mundo de las ideas; si la razón es algo distinto de la intuición sensible, su objeto correspondiente, al ser noético-eidético, será el ser seguro y verdadero. Estos modos del ser los descubrió él en y por el ser mundano, los sacó de él y los llamó ideas. Fue un análisis de la modalidad; esto es todo su χωρισμός.

Contenido del mundo de las ideas. Por lo que toca al contenido de este mundo de las ideas, Platón al principio habló de las ideas de lo bueno en sí, de lo bello en sí, de lo justo y de otras ideas éticas y estéticas. Pero ya en el *Fedón* aparecen también ideas de relaciones lógicas y ontológicas, como la idea de lo igual, de lo diverso, dé la oposición y finalmente ideas de todas las esencias en general. Con ello se ha extendido la doctrina de las ideas a todo el campo del ser, aun al terreno de la naturaleza y del arte, pues la esencia se encuentra en todas partes. Cuando en el *Parménides* (130cd) y en el *Sofista* (227ab) se muestra Platón como constreñido a admitir a la fuerza ideas tales como del pelo, de la inmundicia, de los piojos y de otras cosas del mismo jaez, descubre uno hasta qué punto la teoría de las ideas originariamente fue una teoría de ideales, pero tampoco se ha de pensar que en los diálogos de la vejez haya cambiado esencialmente el carácter de dicha teoría. Expresa sólo con más nitidez lo que ya en el *Fedón* hubiera podido decir; pues la idea allí ya lo es todo, sin excepción, lo que nosotros «sellamos» con el «en sí» o con la «esencia», es decir, con una determinación de esencia (75d).

¿Idea de Satán? Consiguientemente habría que admitir, como ha dicho IM. Scheler, hablando a nuestro modo, también una idea de Satán. ¿Encaja realmente tal cosa en el mundo de las ideas? ¿Se derivará en último término de la idea del bien? Tocamos de nuevo, como ya antes lo hicimos (p. 96), el problema de si debe decirse que todo ser es realmente bueno. Bien se ve aquí cómo la concepción platónica sólo tiene ante los ojos un determinado modo de

ser, el ser discriminado, mirado como «verdadero» y «bueno» por el espíritu, que se siente en ello como una especie de razón divina y creadora. Frente a este ser a pleno derecho, el ser de Satán se hunde en la realidad de la noche y de las tinieblas, que es aún una realidad, entre el ser y el no ser, pero no un ser auténtico. En la medida en que este ser caído presupone e incluye un ser, del que se ha alejado, pues sin él sería pura nada, se puede todavía hablar aquí de algo ideal, por lo que Agustín pudo decir, en sentido platónico: *proinde, nec ipsius diaboli natura, inquantum natura est, malum est, sed perversitas eam malam fecit* (De civit. Dei, xix, 13).

El mundo de la ciencia. El mundo de las ideas, siendo como es para Platón, el verdadero mundo, es el mundo de la ciencia y de la verdad. Recordamos bien aquel pasaje antes citado del *Fedón*, según el cual el alma, cuando enteramente a solas (αυτή καθ'αυτήν) trata de conocer el ser, queda libre de error, pues se mantiene entonces en la región de los objetos siempre idénticos a sí mismos. «Y este estado suyo se llama saber» (79d). En el mundo de las ideas la verdad está como en su propio elemento, y en él se cumplen perfectamente los enunciados científicos y las leyes. En el mundo de la experiencia sensible no sucede así. Protágoras había dicho (frag. 7, Diels) que el teorema de la tangente no es válido porque ésta toca siempre en más de un punto a la línea del círculo que nosotros trazamos. Tiene razón, en cuanto al mundo de las apariencias, y sin embargó el principio sigue siendo verdadero y exacto. Con ello tenemos una prueba más de que hemos de admitir otro mundo de objetos distintos del sensible y extenso, a saber, el mundo de objetos ideales. Y no es esto exclusivo de la matemática. Toda la ciencia de la naturaleza cuenta con tales valores medios, irreductibles a las modalidades e impurezas de los casos individuales de la experiencia. Pero ya con ello nos hemos despegado en algún modo del mundo de la pura facticidad. De lo contrario, habíamos de plegarnos irremisiblemente a los hechos particulares fácticamente encontrados. Sólo éstos se nos dan positivamente. En cambio, por medio de los valores medios superamos el dato positivo. Si queremos por ejemplo, comprobar experimentalmente el peso específico del antimonio, seguramente nos darán los casos examinados algo que no es precisa y exactamente el 6,72 que figura en las listas de pesos específicos. Tropezaremos con números un poco mayores o un poco menores que aquél. De hecho la comprobación experimental y positiva no nos da más que esos casos así fácilmente registrados. Pero en ese conjunto de casos calculamos cuidadosamente el valor medio, aquí el peso medio, y un valor tal así determinado y aceptado por nosotros resulta como un golpe de Estado frente a la realidad sensible y sus derechos. Se instituye así un cierto mundo ideal, normativo, válido, y se le pone en lugar de lo positivamente experimentado y dado. Tal ocurre en todas las conclusiones o comprobaciones de las ciencias naturales y no sólo en las ciencias ideales. Platón ha sido el primero en descubrir este mundo de la ciencia y de la verdad, el primero en romper con la opinión vulgar, adoptada también por el sensismo y el positivismo, de que el objeto de la ciencia es pura y simplemente el mundo de la apariencia inmediata, sensible. Mucho antes de que a los neopositivistas de Viena se les hiciera problemático el llamado «objeto inmediato», sobre el que se había empeñado en fundar la ciencia el positivismo, vio ya Platón que, para la ciencia, un tal «inmediatamente dado en la experiencia sensible» no se da.

Mito de la caverna. Modos del ser. Platón ha expresado su pensamiento sobre la verdad y la realidad de un modo intuitivo en el libro vii de la República (514ss) mediante su célebre mito de la caverna. Nos ocurre a los hombres - se dice allí - exactamente lo mismo que a unos cautivos que se hallaran en lo profundo de una caverna subterránea y desde su nacimiento estuvieran encadenados a un poste de forma que nunca pudiesen volverse y necesariamente tuvieran sus rostros vueltos hacia la pared opuesta a la entrada de la cueva. A espaldas de ellos, a la entrada, corre a todo lo largo de la caverna un muro de la altura de un hombre. Detrás de este muro, en la parte de fuera, arde una hoguera. Si entre el fuego y el muro discurrieran de acá para allá hombres que llevaran en sus brazos levantados imágenes, estatuas, figuras de animales, herramientas, etc., de modo que estos objetos rebasaran la altura del muro, ocurriría que la sombra de estos objetos, producida por el resplandor del fuego, iría a proyectarse en la pared del fondo de la caverna, e igualmente llegaría a los oídos de los cautivos el confuso eco de las voces de los hombres que detrás se mueven. Como los cautivos jamás han percibido otra cosa que las sombras proyectadas delante de sus ojos y el eco de las voces, tendrían por verdadera realidad aquellas imágenes y sombras de los objetos. Si de pronto pudieran volverse y ver los mismos objetos al claror del fuego, cuyas sombras hasta entonces únicamente contemplaron, y percibir las voces mismas en vez del sordo murmullo, quedarían ciertamente asombrados ante esta nueva realidad. Y si suponemos que les es dado salir totalmente de la cárcel subterránea y ver a los hombres, a los animales y a las cosas verdaderas a la luz del claro sol, en vez de las meras imágenes de los objetos paseados a lo largo del muro, quedarían sin duda ofuscados ante la realidad tan nueva que ahora se les ofrece. Y si suponemos todavía que aquellos hombres privilegiados volvieran a la caverna y relataran a sus compañeros de cautiverio lo que acababan de ver y les quisieran convencer de que lo que allí se ve y se oye no es la verdadera y auténtica realidad, es muy seguro que no encontrarían fe en sus palabras y que serían objeto de burla. Y si alguno intentara librar a los cautivos y sacarlos a la luz y claridad del verdadero mundo, puede que le costara la vida. Y sin embargo, es preciso sacar a los cautivos de su caverna.

El ser verdadero. Es la misión primera del filósofo, liberar al hombre del mundo de las apariencias y de las imágenes y conducirlo al verdadero ser. Este verdadero ser no es precisamente el llamado mundo real, el mundo espacial y temporal alumbrado por la luz de este sol terreno. Este mundo no es sino imagen. El verdadero mundo es el mundo de las ideas, el mundo que de verdad es. Una primera copia o imagen de él, corresponde a los objetos que se movían llevados por hombres a lo largo del muro detrás de los cautivos, es el mundo espacial y temporal. Una imagen y copia de este último, y por ende imagen de imagen, correspondiente a la sombra proyectada en la pared de la caverna, es el mundo de la imitación, el arte.

«Hipótesis». El núcleo central de esta comparación no es sólo la idea de que se dan diversos estratos de ser, verdaderas modalidades, sino además el otro concepto de que un estrato descansa sobre otro, de tal modo que la fundamentación va de arriba abajo; lo superior es siempre un ser más pleno, que funda lo que de él depende. Los seres concretos, que son meras sombras, descansan sobre el ser espacial y temporal del mundo físico y real; éste, a su vez, se apoya en el ser ideal. Éste, también, como hemos de ver en seguida,

depende del absoluto. Aquello sobre lo cual algo descansa, en función de lo cual solamente puede ser pensado y ser, es para Platón «supuesto» (υπόθεσις), es decir, un ser que se ha de presuponer primero para que se pueda dar otro. También significa hipótesis, en Platón, algunas veces una proposición admitida provisionalmente, pero en su ontología hipótesis es fundamento del ser. Si existe un ανυπόθετον (sin hipótesis), existe también el υπόθετον (lo fundado y las υπόθεσεις). La idea es allí la más importante.
Lo absoluto. Idea de ideas. Esta idea del supuesto o hipótesis no se limita a la relación de los diversos estratos de ser entre sí, sino que alcanza también a la relación de las ideas unas con otras (Rep. 509ss). Hay ideas subordinadas que dependen de otras superiores, las cuales les sirven de fundamento y como de soporte. Y como de nuevo aquellas superiores dependen de otras más elevadas y éstas a su vez de otras, llegamos en este proceso de fundamentaciones a ideas cada vez menos numerosas, pero más ricas y de mayor comprensión, hasta que llegamos a la cúspide de la pirámide, a la idea de las ideas, de la que todas las otras ideas dependen, porque comprendiéndolas a todas, a todas funda. Como el sol en el reino de lo visible confiere a todas las cosas ser, vida y posibilidad de ser vistas, así la *idea de las ideas* confiere en el mundo invisible, a todos los seres el ser y la cognoscibilidad. Y ella misma no depende ya de nada. Es lo absoluto (ανυπόθετον: Rep. 510b; 511b), lo suficiente en sí (ικανόν: Fedón 101 e). Por ello no es un ser en el sentido de los demás seres. Para todos los otros seres se necesita un fundamento, lo absoluto es de otra naturaleza, es por si mismo, y se sitúa por ello mismo más allá del ser (επέκεινα της ουσίας), sobrepujando en poder y en dignidad a todo lo demás. Con ello hemos llegado por otro camino a la *idea del bien en sí*, a la que habíamos ascendido antes siguiendo la problemática del valor ético.
Estela de influjos. Con esto hemos tocado el primer esbozo históricogenético de una serie de actitudes y posiciones doctrinales que se repiten a lo, largo de toda la *historia de la filosofía*. Más o menos íntimamente, enlazan con la concepción platónica aquí expuesta, la distinción entre ser absoluto y ser contingente, distinción del *a se* y ser *ab alio*; el concepto de una *ratio sufficiens* para todo ser y la exigencia de un supremo fundamento del mundo; la prueba de la existencia de Dios por la causalidad y contingencia; la identificación del concepto de Dios con el concepto de *summum bonum*; la concepción de Dios como condensada «implicación» del mundo, y del mundo como «explicación» de Dios; el concepto de emanación, la fórmula uno y todo (έν και πάν); la prueba de la existencia de Dios por los grados de per, fección; el concepto del *ens summe perfectum*, etc., etc.
Dialéctica. Si en la metafísica platónica todo ser vive y recibe su inteligibilidad de la idea superior de la que depende, es natural que se presente como la primerísima tarea del filósofo el sacar en claro las ideas que están encerradas o implicadas en cada ser, mostrar la riqueza de su contenido y al mismo tiempo sus derivaciones y ramificaciones. Así surge la dialéctica platónica. Es la explicación del ser mediante el logos como fundamento del ser.
Lado lógico. Se suele ver ante todo en la dialéctica platónica al lado lógico, y particularmente los diálogos de última hora ofrecen rico material para revelar en este interés dialéctico de Platón un sentido lógico. Así es en efecto y hay que convenir en que la idea de Platón tiene aquí ante todo una significación lógica. Es un concepto y expresa como tal una serie de contenidos lógicos mediante

los cuales se caracterizará una esencia como tal (ποίον) por oposición a cualquiera otra esencia (έτερον). Como concepto universal puede la idea traducir una noción de género o de especie, y con ello se la adivina en seguida enlazada con otros conceptos lógicamente superiores, inferiores y colaterales. Mostrar esta interconexión de los conceptos (κοινωνία τών γενών) es la tarea propia de la dialéctica. «Dividir por géneros y no confundir dos formas distintas ni tomar por dos diversas la que es sólo una. ¿No es éste el oficio de la ciencia dialéctica?... El que sea capaz de esto advertirá en seguida una forma única repetida en muchas cosas, y sabrá discernir muchas formas diversas que una forma única cubre exteriormente; verá, por otra parte, que una forma puede tener conexión con todas las demás y, finalmente, que muchas formas son absolutamente opuestas entre sí; esto es sencillamente saber discernir según sus géneros, cuáles pueden entre sí convenir y cuáles no» (*Sofista* 253d). En este proceso puede seguirse un orden descendente «dividiendo» el concepto universal genérico en sus especies inferiores, y éstas en otras inferiores hasta llegar al individuo ya «indivisible», y tenemos la operación denominada διαίρεσις. Ejemplo de ella es la definición de pescador, cuidadosamente elaborada en el *Sofista* (219ass). O bien se sigue un orden inverso, es decir, ascendente, extrayendo de lo particular lo universal y de éste otro universal superior y así hasta llegar a la idea más universal que comprende en si absolutamente todo ser; y ésta es la operación propia y estrictamente dicha «dialéctica».

Sentido metafísico. Pero a Platón le ha preocupado, aún más que el aspecto lógico de los contenidos y conexiones lógicas de las ideas, su lado metafísico, el logos como «hipótesis», como *fundamento* y *soporte del ser*. Su dialéctica está al servicio de su metafísica. Si Platón se ha ocupado de problemas lógicos en los diálogos de vejez, no ha significado esto una ruptura con su primera concepción filosófica, sino en todo caso una explicitación y desarrollo de lo ya antes iniciado por él. Si se dan ideas tal como son presentadas en los diálogos de madurez, por ejemplo, en el *Fedón*, en el *Convivio* y en la *República*; si las ideas son el fundamento ontológico de otros seres y en el decurso de esta concatenación vamos de idea en idea ascendiendo a fundamentos del ser cada vez más universales y extensos cuanto más subimos en la jerarquía de escalonados estratos del ser, si finalmente hay una idea de las ideas que es la última y suprema fundamentación de todo ser, es bien comprensible que Platón tenga al fin que enfrentarse con el andamiaje de este logos que sostiene todo el edificio. No es un simple juego de conceptos por sólo los conceptos, como puede imaginarse un puro juego de números, sino que se trata aquí de la explicación filosófica de todo el ser sobre la base de una estructura ideal del mundo. Dialéctica equivale aquí a física «pura», a biología «pura», a antropología «pura», puesto que nos da las verdades *a priori* para todos los campos de la ciencia y con ello los más fundamentales nexos estructurales del ser. Y finalmente apuntará Platón a darnos la huella de Dios en el todo, puesto que nos habitúa a mirar todas las cosas del mundo en su conjunto y a ver en todo la presencia παρουσία de la idea de las ideas, de la idea del bien. La dialéctica platónica, como puede deducirse del pasaje de la *República*, 511, vendría a ser un *itinerarium mentis in Deum*, si bien Platón no mienta expresamente a Dios, sino a la idea del bien. El hombre sube de είδος en είδος por sus escalas hasta el ανυοόθετον, pues si todos los estratos están como sostenidos por él, a él llevan, y de él a su vez es dado descender y de nuevo

encontrarle en las capas inferiores, ya que todo ser deriva de él su interna riqueza y por ello es «sostenida» (θπόθεσις) por él. La constitución política de Platón exigía de los reyes y gobernantes filósofos que se adiestraran en la íntima penetración del mundo de las ideas, en los últimos nexos metafísicos del ser, y se acostumbraran a ver en toda la realidad mundana los destellos de la idea del bien y la mostraran a los demás, de modo que contemplando, estos modelos eternos cada uno pudiera fundar su propio yo en la verdad y en la rectitud. Así es la dialéctica para Platón algo más que pura lógica; es además en su sentido más propio metafísica, y se convierte a la par en la base substancial para la ética, la pedagogía y la política.

Lo uno y lo múltiple. La dialéctica significa para Platón el conato de solución a los grandes problemas metafísicos del heraclitismo y eleatismo. Para el primero, sólo se da lo múltiple, nada uno y universal. Para el segundo sólo existe lo uno idéntico, mientras lo múltiple y lo diverso caería en la categoría del no ser. Basta pasar la vista por el diagrama de una diáiresis platónica para comprender al punto cómo ha pretendido Platón salir victorioso de las dificultades que erizaban el problema. Escogemos como ejemplo la determinación dialéctica del concepto de pescador de caña que desarrolla Platón en el Sofista (219ass) dividiendo en sus partes el superior concepto de arte y éstas a su vez hasta llegar al concepto buscado.

Si se examina atentamente el análisis de los conceptos, se observarán tres cosas. Primero, que tiene un verdadero sentido hablar en toda multiplicidad de una cierta unidad, ya que el género comprende en sí todo lo que cae debajo de su generalidad; y tampoco carece de sentido hablar de una multiplicidad, pues junto a lo genérico tiene también su puesto lo particular. En segundo lugar, hay motivo para considerarlo todo como idéntico, en razón de que todo lo que se dice múltiple participa por su esencia de la especie y de la idea y, a través de ella, posee cierta identidad; si bien, por otra parte, el esquema y desmembración lógica en conceptos escalonados muestra claramente que junto con la idea esencial e idéntica hay prendido a ello una multiplicidad diferenciadora de notas más o menos entrañadas en la esencia. Y finalmente aparece claro en qué sentido se puede decir con verdad de todo ser que es al mismo tiempo un no ser. Con respecto a lo otro que no es él, puedo yo efectivamente pensarlo como un no ser, pues de hecho no es aquel otro.

Una vez penetrado así el misterio de la comunidad de las ideas (κοινωνία τών γενών), estaremos en disposición de comprender que la solución al problema no consiste en elegir entre las posiciones alternativas y exclusivas de Heraclito y Parménides, el uno o lo múltiple, lo idéntico o lo diverso, sino más bien en una integradora suma de los dos aspectos extremos. Cada uno de los dos partidos en juego ha tocado una parte de la verdad; ambas posiciones pueden salvarse; se da tanto lo uno como lo múltiple; lo idéntico como lo diverso; el ser como el no ser. Y la base de síntesis que tiende el puente entre los dos extremos es la idea de participación. A la luz de ella mira Platón lo idéntico sin cerrar los ojos a lo diverso.

Significados de la idea. *Concepto, esencia, ideal, causa, fin*. Con lo dicho podremos ahora fijar fácilmente los varios significados que tiene la idea en Platón. Del significado lógico ya hemos hablado anteriormente; la idea es el *concepto* universal (λόγος), un vehículo mental, por tanto; es su herencia socrática. Pero el «concepto» no se ha de entender, al modo nominalista, como una suma de notas, sino como una forma unitaria, espiritual, intuible, que tiene

validez universal por relacionarse con el objeto. Esto se advierte al punto en el segundo significado; la idea es siempre también *esencia* (ουσία), denota, pues, la cosa misma en su verdadero ser (αυτό τό πράγμα). Ya quedó asentado que este ser es un ser ideal. Por eso la idea es, en tercer lugar, como un *ideal* y un *modelo*. Tanto el pensar como el ser se orientan a él. Criticando la idea platónica ha querido Kant (*Crítica de la razón pura*, B 368ss) restringir su valor, como «ideal» al terreno de lo práctico; nada podría saber el hombre de su validez en el terreno teorético, es decir, como modelo para los seres; lo que Platón considera como modelos y esencias, serán tan sólo «conceptos hipostasiados». Kant está influido en esta crítica por su peculiar concepto de la metafísica, que envuelve una separación total entre trascendencia y sensibilidad. En cuarto lugar la idea es *causa* (αιτία). Lo es como supuesto o «hipótesis»; así es fundamento del ser. Causa vale aquí tanto como «ratio». Lo fundado debe su ser a una participación en el ser de lo fundante (μέθεσις); «es» en virtud de la presencia en él de su fundamento (παρουσία). Platón hace decir a Sócrates (*Fedón* 100ass) que no podía él prometerse ninguna explicación satisfactoria del devenir del mundo con el solo recurso a las causas materiales de los presocráticos, y que hubo por ello de lanzarse a esta «segunda navegación» (δεύτερον πλούν) en busca de las ideas. (*Fedón*, 99d). Las ideas constituyen una nueva clase de causa, causa eidética o ideal. Podemos representarnos qué sea esta causa pensando en la relación que guardan entre sí modelo y copia en el mundo artístico (ejemplaridad). El objeto copiado es en su forma (είδος) causa del «eidos» de la copia. El segundo participa del primero; el primero está en algún modo presente en el segundo, El *Timeo* afirma expresamente que este mundo es todo él una copia o imagen. El demiurgo lo ha hecho todo mirando y tomando como modelo las ideas eternas. Con ello tenemos ahora una quinta significación de la idea, su carácter de término y *fin* (τέλος). Por razón de él es siempre algo distinto. Es un «cuius gratia» (ού ένεκα); dicho en general, todo ser tiene un sentido y a través de este sentido se refiere a algo superior. Implica una tendencia y apetencia (ορέγεσθαι, προθυμέσθαι) hacia lo superior en el orden de los seres; «todo lo sensible quiere ser como la idea» (*Fedón*, 75ab). En la medida en que la idea es apetecida como fin, aparece como un bien, un valor (αγαρόν). Con esta concepción adquiere la metafísica platónica un fundamento teleológico. Platón explica todo lo inferior por lo superior, no al revés. Según él, las especies superiores no proceden en modo alguno por evolución de las especies inferiores. Una descendencia de especies biológicas explicada meramente por causas mecánicas, como quiere Darwin, no sería para Platón una evolución, sino un caos inextricable. «Donde sólo imperan las fuerzas brutas sin orden ni sentido, no hay modo de que surja una estructura formal.» Por ello toda evolución está, según Platón, guiada desde arriba, como presidida por una anticipación de sentido y de fin. Platón se declara por una morfología idealista. También asentaría él como un dogma de la filosofía que «en el principio era el logos». Lo que Anaxágoras no dejó sino a medio camino, a saber, el hacer del «nous» causa final, efectivamente causa universal dominadora de todo el cosmos, lo ha llevado a feliz término Platón Todo lo inferior es por algo más alto que el, y esto es a su vez por algo superior, y así sucesivamente hasta llegar al absoluto. Y por él es en último término cuanto es. Y así resulta el todo un cosmos, una pirámide de ser, en la que todo lo que, universalmente es se subordina a lo que está en el ápice de toda realidad. Todo en la pirámide se

orienta al vértice y lo apetece y ama. De este amor vive el ser del mundo. El mismo ser no es otra cosa que un tender hacia la idea y descansar en ella como en su fin y consiguientemente tender y descansar finalísticamente en la que es la idea de las ideas. «Toda afán y todo conato es un eterno descansar en Dios, el Señor» (Goethe).

Las ideas como números. Repetidas veces y de un modo expreso nos dice Aristóteles que las ideas eran números para Platón. Efectivamente Platón en los últimos diálogos y particularmente en los fragmentos conservados de su perdida disertación «Sobre el bien» del final de su vida, se ha ocupado detenidamente de la relación que media entre la idea y el número.

Números ideales. Será oportuno tener delante un esquema diairético, como el anteriormente consignado tocante a la definición de pescador de caña, para que en este oscuro y muy discutido punto podamos hacer luz. Habremos de unir a ello dos consideraciones importantes de Platón expuestas en el *Político* (287c; 285ass) y en el *Filebo* (16de). Según ellas, deberá uno desentrañar y dividir los conceptos del modo más exacto y escrupuloso, no arbitraria ni descuidadamente, sino con arreglo a su natural integración y composición, y según el puesto preciso que le corresponde en una disección de las nociones, como haría un anatomista en la disección científica de un cuerpo; es decir, de una idea dada hemos de sacar tantas ideas cuantas efectivamente allí se contengan, ni más ni menos. Además, el que desciende en este proceso dialéctico de especie en especie hasta la última de ellas, que no puede ser ya ulteriormente dividida en subespecies (άτομον είδος), porque debajo de sí no comprende más que individuos particulares, ha de cuidar de no dejar nunca fuera de la cuenta alguna especie intermedia ni poner alguna que no tenga allí su puesto, lo que ocurriría si no se advirtiera que en la cosa en cuestión se contiene una determinada especie o, al revés, se incluyera una especie que en realidad no está contenida en ella. Así pues, lo que de especies o ideas corresponde a cada cosa o esencia, puede ser numéricamente comprobado y exactamente recontado en todo momento. En otras palabras; a toda idea le corresponde un determinado y fijo valor numérico, si se han dado escrupulosamente los pasos dialécticos para descender hasta ella desde la idea de bien en sí del uno, como luego se dirá, sin omitir ninguna ni contar de más. Toda idea podría ser inscrita, hablando con conceptos modernos, en un sistema de coordenadas, con sólo fijar sus dimensiones numéricas que miden su relación de distancia dialéctica con el primer término de la serie, el bien en sí. Este valor numérico abarca lo determinante y diferencial para aquella idea. La discrimina de lo lógicamente otro, así como también del espacio vacío, matemático o físico, como diríamos hoy; la discrimina de un más y un menos, de un mayor y un menor, como suele decir Platón. Es así lo irrepetible frente a semejante dualidad indeterminada. Tenemos con ello el número ideal. Tiene, como se está viendo, un carácter cualitativo, es, por consiguiente, inconmensurable, y por ello no puede sin más equivaler a los números matemáticos, que se distinguen unos de otros sólo cuantitativamente, no cualitativamente, y por esa razón pueden adicionarse.

Mónadas y díadas. Junto a éste admite también Platón dos nuevos principios, el uno (ενάς, μονάς) y la indeterminada díada (αόριστος δυάς). No sólo son ambos principios ingredientes de cada idea, sino que entran en composición y ejercen su virtualidad dentro del ser en general. Y dado que, a la par que explican y constituyen la esencia de cada ser particular, determinan además el

punto de derivación escalonada de la idea a partir del uno originario, son ellos dos principios creadores de las ideas y del ser.

Platón y los pitagóricos. A la vista está el elemento pitagórico que se filtra en estas concepciones y que han ejercido particular influjo en el pensamiento del último Platón. De ahí que Aristóteles mencione por junto en estos contextos doctrinales a Platón y a los pitagóricos. Habrá con todo que precisar el punto de encuentro y el punto de divergencia de, ambas concepciones. Platón mismo lo ha señalado con toda claridad. Mientras los pitagóricos, «estos hombres de ingenio» (*Política*, 285a), fijaron caprichosamente los números ideales constitutivos de cada cosa particular, y así asignaron el número 4 a la justicia; el 5 al matrimonio, y el 7, al καιρός; Platón exige que los números correspondan exactamente al punto de derivación ontológica de cada idea particular respecto al bien en sí o del uno.

Números matemáticos. Se podría preguntar si no se derivan igualmente los números matemáticos de un único principio. En la *Epínomis*, que contiene un buen trozo de la antes citada disertación de Platón *Sobre el bien*, se deriva efectivamente la serie natural de los números del uno y de la «dualizante» esencia de la dualidad, es decir, de la virtud duplicadora y dimidiadora del número 2 (990ess). Mucho hubo de discutir la antigua Academia en torno a la deducción de los números matemáticos y sus relaciones con los números ideales. Particularmente ha hecho Aristóteles una detenida critica de su maestro sobre este punto (*Met*. M, 6ss).

El origen de la teoría de las ideas, según Aristóteles. Poseemos apuntes pormenorizados de Aristóteles sobre el origen de la teoría de las ideas en Platón (Met. A, 6). «Habiendo conversado al principio con Cratilo y conocido por medio de él las opiniones de los heraclitianos de que todo lo sensible está en continuo flujo y es imposible la ciencia de ello, sostuvo en el tiempo siguiente dicha doctrina. Pero después que Sócrates ... el primero dirigió su atención a los conceptos universales y a la definición, alabándole por eso, pensó que tales conceptos y definiciones convenían a otras cosas y no a ninguna de las sensibles; pues parecía imposible ser la definición común aplicable a objeto alguno sensible, el cual siempre está en mutación; y así llamó a estas cosas ideas de los seres y dijo que las cosas sensibles estaban al margen de aquellas otras y recibían, no obstante, su nombre de ellas, pues la multitud de cosas que tiene el mismo nombre que las ideas existen por participación.» Mirada en pura línea histórica, la teoría de las ideas es, como nos dice Aristóteles, un resultado de la oposición entre Heraclito y Sócrates. En Heraclito tiene su origen histórico el juicio desfavorable que le merece a Platón el mundo visible; en Sócrates la adhesión a la realidad de la verdad y de la ciencia en general, y los conceptos universalmente válidos en particular. Pero si hay una ciencia y conocimientos de indiscutible valor universal, debe darse también su correlato necesario, un objeto real pensable, la idea, como Aristóteles con razón pone de relieve. El fundamento real de este postulado y suposición: «debe darse un objeto correspondiente», hay que ponerlo en el realismo y dualismo epistemológico que atraviesa y caracteriza toda la antigua filosofía, y que Parménides ha consagrado con la fórmula clásica: «Es lo mismo el pensamiento y el ser.» Así surge para Platón un mundo nuevo. Está postulado por su realismo epistemológico que no puede representarse como objeto del pensamiento sino algo que es encontrado por él y que está frente a él, anterior e independientemente de él. La inmutabilidad y eterna identidad de

las ideas consigo mismas fluye del mismo presupuesto. Ha descubierto en el pensar subjetivo conceptos siempre idénticos a sí mismos. Por consiguiente, deberán los objetos que a ellos responden presentar las mismas características.

El punto decisivo de la teoría de las ideas está, según esto, en la demostración de la aprioridad de nuestros contenidos cognoscitivos. En este sentido iba por buen camino la interpretación neokantiana de Platón y calaba más hondo que los críticos meramente filológicos. Pero es inadmisible la opinión de que las ideas son meras funciones del espíritu. El mundo de las ideas surge en el momento en que salta a la mirada del alma la realidad de conocimientos de validez universal, aprióricos; irreductibles a toda experiencia subjetiva, y sobre la base de una fundamental concepción realista se suponen, como cosa natural y evidente, objetos reales correlativos de aquellos conocimientos. Es bien cierto que en su nacer las ideas platónicas fueron sólo ideales éticos o estéticos. Pero se ha de pensar que justamente en ese terreno es donde para Sócrates, como hace notar atinadamente Aristóteles, y consiguientemente para Platón, lució por primera vez la verdad de los conceptos universalmente válidos.

Χωρισμός. Aristóteles asegura que las ideas en Platón están separadas por un abismo (χωρισμός) del mundo de las cosas sensibles. Las cosas sensibles estarían al margen y fuera del mundo de las ideas (τά δέ αισθητά παρά ταύτα).

Con ello el mundo quedaría escindido en dos mitades. Las ideas flotan por así decir sobre el mundo visible. Por ello los pensadores medievales las llaman siempre «*formae separatae*», y Rafael, a tono con esta interpretación, ha pintado a Platón en su «Escuela de Atenas» con la mirada levantada hacia el cielo, como contemplando aquella «celestial región», es decir, el mundo de las ideas, mientras Aristóteles dirige su mirada al mundo sensible, tratando de conocer la auténtica realidad. Esta separación de lo universal y su substancialización es, en la apreciación de Aristóteles, lo que distingue las doctrinas de Platón y de Sócrates. También Sócrates admitió el universal, pero lo situó dentro de la misma realidad espacial y temporal, mientras que Platón lo separó, y con ello duplicó la realidad. El mundo espacial y temporal de los sentidos participa, es cierto, según Platón, del mundo de las ideas μέθεσις en el sentido de que es siempre una imagen o copia del modelo ideal, y porque el demiurgo lo ha hecho todo mirando a las eternas ideas, y porque, en una palabra, cuanto de realidad tienen las cosas del mundo visible, lo tienen de hecho solamente por participación de las ideas. Pero el mundo de las ideas siempre será el verdadero y propio mundo, el que «es» en verdad, frente al cual el mundo sensible es sólo sombra y apariencia, un medio entre el ser y el no ser. Este hiato entre el mundo ideal y el sensible lo subraya repetidamente Aristóteles y por ello afirma que Platón ha duplicado el mundo. Se ha discutido mucho si esta apreciación de Aristóteles corresponde realmente al sentido de la teoría de las ideas. Platón hubiera respondido: Yo no he duplicado el mundo, pues el mundo visible para mí no es en realidad un « verdadero» ser. Para Aristóteles sí lo es; desde su punto de vista, pero sólo desde su punto de vista, puede hablarse de una doble realidad. Para Platón el mundo de lo sensible se hunde en una zona de inesencial apariencia. No es ser, sino sólo idea aparente. La idea no está, pues, totalmente separada, como sugiere Aristóteles. El χωρισμός tiene otro sentido; quiere tan sólo asentar que, dentro de un único orden de ser, hay varias modalidades de plenitud o fuerza de ser;

no pretende establecer una teoría de los dos mundos. La alteridad apunta sólo a la distinción entre ser fundado y ser fundante. En este fundamento, en la idea, «es» todo lo que es.
Pero ¿podrá efectivamente Platón sostener esta original explicación de su mundo? ¿No será lo sensible algo más que una simple apariencia de la idea? ¿Será tan menguada su significación cuando por otra parte asegura Platón que no se da el despertar de la idea sin el concurso de lo sensible, y que sin una determinada percepción sensible no se da la excitación anamnésica de una determinada idea? Es, desde luego, indiferente que llamemos ocasión o causa a esta aportación del elemento sensible; el hecho es que en todo caso no hay para Platón conocimiento de las ideas sin él. Y si por otra parte lo sensible tan sólo es una apariencia, ¿por qué razón la idea ha de tener que aparecérsenos bajo esta forma sensible que ella no tiene en sí? ¿Por qué no cerrar en absoluto nuestro conocimiento en el ámbito de las puras ideas, puesto que ellas y sólo ellas constituyen el único auténtico mundo del ser? El orden de lo sensible ha significado para Platón una irresoluble aporía, similar al problema del mal.

C. EL HOMBRE

Después de considerar la actitud general de Platón frente a los problemas fundamentales de la epistemología y la ontología, abordaremos algunos aspectos más concretos de su doctrina, y primero de todo su concepción, filosófica del hombre.

El hombre como alma

«Después se ha de prestar fe al legislador tanto en las demás cosas que enseña como en particular cuando afirma que el alma es algo totalmente diferente del cuerpo, y que en esta vida lo que constituye nuestro yo no es otra cosa que el alma y sólo el alma, y que el cuerpo no es sino una sombra o imagen que nos acompaña, y que bien se dice con razón ser los cuerpos de los muertos simulacros de los finados, mientras que el propio y verdadero ser de cada uno de nosotros, la llamada alma, se encamina hacia los otros dioses para dar cuenta de sí» (*Leyes*, 959a). También para Platón el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, pero el problema está en determinar cómo entiende él la unión de esos dos elementos. El cuerpo es para el alma un vehículo y su relación con él no pasa por tanto de ser accidental. Consiguientemente, tampoco es equilibrado el papel y la importancia asignada a cada uno de los dos elementos; el alma es el auténtico hombre, el cuerpo es una mera sombra. Y en tercer lugar, tal unión no es precisamente una unión dichosa. El alma está confinada en el cuerpo como en una cárcel, el cuerpo significa una pesada carga para el alma. «Mientras andamos con este cuerpo y nuestra alma está conglutinada con este mal, jamás alcanzamos cumplidamente lo que anhelamos, y este objeto decimos que es la verdad. El cuerpo en efecto nos ocasiona mil molestias, por el necesario sustento, y luego si se juntan ciertas dolencias que nos impiden ir tras la caza del ser; nos congestiona el alma con pasiones amorosas, con deseos, temores, mil imágenes varias y con infinitas trivialidades, de suerte que puede decirse que no nos deja un momento de quieta reflexión. Pues las guerras y las

revoluciones y las reyertas ninguna otra cosa las causa sino el cuerpo y sus apetencias. Por la posesión de los bienes materiales, en efecto, se originan todas nuestras guerras, y esos bienes materiales nos vemos forzados a adquirirlos y a conquistarlos por razón del cuerpo, pagando tributo a sus exigencias» (*Fedón*, 66bc). Platón llega a repetir la expresión de los pitagóricos, que designaban al cuerpo como sepulcro del alma (σώμα - σήμα). Así comprenderemos sus amonestaciones de no entrar en tratos con el cuerpo ni cuidar de él, sino sólo en lo estrictamente necesario, y de no dejarnos invadir por él y por lo que a él toca, sino más bien mantenernos puros y como a distancia de él, «hasta que el dios nos libere totalmente de él».
Todo el interés de Platón se centra en el alma, y su antropología filosófica es esencialmente psicología. Oigamos, pues, su respuesta a los trascendentales problemas del origen, naturaleza y destino del alma. Mucho habrá de ropaje mítico en su doctrina, pero no nos será difícil descubrir debajo de esa corteza poética el meollo filosófico.

Origen del alma

El origen del alma está en manos del demiurgo. Él es quien aporta «la semilla y el comienzo». El alma humana no es deducida del alma del mundo como una parte de ella, o como efluvio o brote suyo. Se emplean, es cierto, en su composición, las mismas dos partes cuya «mezcla» constituye el alma del mundo, a saber, lo indivisible, eterno e invariable por un lado, y lo divisible y lo variable, por otro, si bien no en la misma proporción; en todo caso, las almas de los hombres son hechas por el mismo demiurgo, autor del alma del mundo (*Tim*. 41 ss). Por tanto, Platón no es emanatista ni panteísta. Cada alma es algo individual, cada una tiene su estrella, allí tiene ella su patria y hay tantas almas como estrellas; allí las ha uncido el demiurgo como a un carro y les ha infundido una mirada sobre la naturaleza del todo y con esto han quedado reveladas para ellas las inmutables leyes y destinos de las cosas. No hay que ver en esto una genialidad astrológica de Platón, sino una expresión de su íntima persuasión de que el alma, por su naturaleza, conoce a priori las eternas verdades y valores, y puede prescribir al mundo y a la vida sus caminos ideales. También es de opinión Platón que la contemplación del cielo estrellado llena el ánimo del hombre de una admiración siempre nueva y le infunde un deseo de normas supratemporales.
Tal es el alcance de la obra del demiurgo en el nacer del alma; si todo cuanto es ella viniera de la acción efectiva del dios, habría salido de sus manos como algo totalmente divino; y esto no cabe decirlo del alma humana. Así pues, el demiurgo entregó el alma tras de su formación inicial a los «dioses creados», es decir, a la tierra y a los planetas, «a los instrumentos del tiempo», para que pusieran a las almas en la existencia, las envolvieran con un cuerpo, suministraran alimento y desarrollo a los hombres y las recogieran de nuevo cuando partieran de esta vida. De este modo se dio el primer nacimiento del alma en este mundo espacial y temporal. Porque seguirán todavía otros nacimientos, como en seguida veremos.

Naturaleza del alma

Alma y espíritu. Ante todo hemos de fijar qué se deduce ya de lo dicho para determinar la esencia del alma. El alma es para Platón, como se colige de su doctrina sobre la inmortalidad, una esencia invisible, inmaterial, espiritual y supraterrena; y esto tanto el alma del mundo como el alma humana. Esto es lo que entraña la doctrina de que el Alma ha sido hecha por el demiurgo. Lo que él ha creado es un ser inmortal. Solamente cuando el alma ha sido entregada a los «instrumentos del tiempo», se une con el cuerpo, y entonces es cuando tienen su comienzo las percepciones sensibles. La inmortalidad del alma junto con su inmaterialidad, constituyen el tema del *Fedón*; su patria supraterrena y su naturaleza, el tema del *Fedro*.

Alma y sensibilidad. Contra la inmaterialidad del alma parece estar el hecho de que también habla Platón de un alma sensible. En efecto, los «dioses creados» -dice él - «formaron alrededor del alma un cuerpo mortal, y le dieron por vehículo todo el cuerpo y también otra especie de alma, la mortal, que encierra en su seno terribles y necesarias pasiones, primero la concupiscencia del placer, máximo incentivo del mal, después las enfermedades y el dolor, que ahuyenta la dicha, luego la temeridad y el miedo, locos consejeros ambos, y la implacable ira, la esperanza fácil de engañar, y sobro todo esto, la sensación, sin la luz del logos, y la pasión del amor, que a todo se atreve; y así por una cierta necesidad configuraron el alma mortal» (*Tim*. 69cd).

¿Unidad del alma? El hablar de otra alma, sensible y mortal, no quiere decir que en el hombre haya de hecho más de un alma, sino expresa sin duda lo que bajo otra forma enseña Platón en la República sobre las tres partes del alma. La racional o espiritual (λογιστικόν), que se muestra en el pensar puro y contemplar suprasensible; la irascible (θυμοειδές) a la que pertenecen los afectos nobles como la ira, la ambición, el valor, la esperanza; y la concupiscible (επιθυμητικόν) en la que tienen su asiento el instinto de la conservación y el apetito sexual, así como el placer, el desagrado y el apetito del descanso. No obstante distinguir Platón en el *Timeo* y aun localizar estas partes del alma en la cabeza, en el pecho y en el vientre, respectivamente, en realidad no admite nada más que una única alma en el hombre. Éste consta de alma y cuerpo, no de almas y cuerpo. Esta unidad del alma humana aparece con particular relieve en el *Fedro*, donde se compara el alma humana a «la potencia reunida en un esfuerzo único del tronco de caballos de un carro de carrera junto con su auriga» (246ss). El auriga es el alma espiritual; los dos corceles son las otras dos partes del alma; el corcel noble, la irascible; el indolente y falso, la concupiscible. Pero si el alma se nos pinta compuesta y como resultante de aquellas tres fuerzas, parece peligrar su inmaterialidad, pues habrá que incluir en ella la parte sensible, material. Por otro lado es evidente que para Platón el alma es algo inmaterial. ¿Cómo conciliar esto? Sin duda de este modo. Para él la propia y verdadera alma es tan sólo la que él designa como alma espiritual. Esto se ve claro en el *Fedón*. El alma espiritual e inmortal de la que en aquel diálogo se trata, está libre de todo elemento sensible. Cosa esta no posible en este mundo, es decir, mientras está en él, pero será tal después de la muerte. Y así comprenderemos que el hablar de las otras dos partes inferiores del alma obedece tan sólo al hecho tenido en cuenta por Platón de que nuestra alma espiritual está aquí unida al cuerpo. Los neoplatónicos discutirán largamente sobre si el alma sensible sobrevive o no sobrevive a la muerte del cuerpo. Jámblico responderá afirmativamente; Plotino, Porfirio y Proclo lo negarán. Platón se alineará con estos últimos, pues

para él la palabra alma sensible viene tan sólo a dar expresión a la idea suya de que el alma espiritual no sólo tiene operaciones como puro espiritu, sino que también actúa sobre un mundo sensible al que tiene que dar su forma. «Desgraciadamente» esto último, diría él, porque su ideal sería poder atribuir al hombre exclusivamente lo espiritual, concebirlo como un puro espíritu asiento de la razón, del logos, pero tiene suficiente sentido de la realidad para ver que hemos de contar en este mundo con el elemento corpóreo y sus sensaciones y apetencias. Platón no es materialista ni sensista, pero tampoco hay que ponerle en línea con los puros espiritualistas y panlogistas. Ocupa un puesto medio de cierta ecuanimidad, bien que no se puede hablar de un perfecto equilibrio, ya que es patente su inclinación por el lado de lo espiritual; todo lo del sentido es para él algo oscuro, opaco, enigmático, sólo conjeturable por fe insegura, y en todo caso no puro ser. Pero lo que no ha podido Platón es suprimir esa indefinida zona, y de ahí su teoría de las «partes del alma» irascible y concupiscible.

Proyección histórica del problema. Con esta posición, ha inaugurado Platón en el campo de la psicología una problemática filosófica que durante siglos ha ocupado al pensamiento occidental. Por un lado, distinción entre sensibilidad y espíritu; aquélla atribuida también a los animales, y en el hombre incluida en el alma, y esta alma toda identificada con el espíritu; por otro, distinción dentro del hombre de potencias anímicas superiores e inferiores, tanto en el conocer como en el apetecer. Esta actitud de balanceo que a unos impele hacia el monismo, bien de signo materialista, hasta no ver en el espíritu más que una sublimación del sentido, bien de signo espiritualista, hasta no ver en la sensación sino un concepto borroso; mientras otros se esfuerzan por salvar el dualismo, cuyos extremos se anudan con un puente de unión, que será la teoría de la unión substancial en unos, la interacción recíproca en otros, el ocasionalismo, el paralelismo, etc.; todas estas aporías han tenido su origen histórico en la mirada sutil de Platón, que abrió un abismo de separación entre el sentido y el espíritu por una parte, mientras por otra admitió una única alma en el hombre, y ésta la espiritual, que lleva en si el verdadero ser del hombre total.

El alma, principio vital. Junto a esta significación, como substancia espiritual, es el alma en Platón algo más, a saber, principio de movimiento y vida. La filosofía antigua distingue dos clases de movimiento: uno extrínseco, mecánico, recibido de fuera por impulso externo, otro espontáneo, emanado de la propia fuerza, interno, por si mismo.

Vida como automovimiento. Este automovimiento se advertía dondequiera había vida, no sólo en el hombre, sino también en los animales y aun en las plantas. Automovimiento o vida son atribuidos al alma. «El semoviente significa enteramente lo mismo que lo que designamos en general con el nombre de alma.» « ¿No admitiremos que existe la vida allí donde percibimos actividad del alma?» (*Leyes*, 895s; *Fedro*; 245). El alma, pues, es ahora principio vital, no ya sólo espíritu y conciencia. Junto a su función psicológica tiene también un papel cosmológico.

El alma, como principio del movimiento. Es el alma el principio de explicación de la vida en el mundo, más aún, de todo movimiento en general; todo movimiento extrínseco habrá de reducirse en último término a un automovimiento. Éste es el primero, el originario y base de todos los demás. Lo psíquico queda así constituido en una αρχή ontológica: en la medida en que el

ser es movimiento y vida, es también alma. De nuevo tenemos un «en el principio era ... » y ahora hay que decir: En el principio era el alma.

Influjos. Nuevamente se proyecta con esta doctrina el pensamiento platónico a lo largo de los siglos. En Platón existen ambas concepciones del alma, una junto a otra, ciertamente no sintetizadas en una posición de equilibrio. La síntesis la hará Aristóteles. En éste se convertirá el automovimiento en principio fundamental de su metafísica, el primer motor inmóvil cuya esencia es la pura espiritualidad (νόησις νοήσεως). Y en el ámbito cósmico el alma será εντελέχεια y, como tal, también principio de vida en todos los órdenes de lo orgánico, aun allí donde no luce el espíritu. Así pensará también la escolástica. En la edad moderna, desde Descartes, quedará eliminada la segunda significación; el alma será sólo conciencia. Pero con el advenimiento del vitalismo reaparece de nuevo aquella significación y en la filosofía de la vida, particularmente en Ludwig Klages, se cargará el acento en ese aspecto, hasta el punto de que la primera significación del alma, como espíritu, se desvanecerá. El alma será cabalmente lo opuesto al espíritu, y el espíritu será justamente el adversario del alma. Para los antiguos, en cambio, no surgía aquí ninguna especial dificultad. El alma era a la par las dos cosas, espíritu y vida.

El alma como μεταξύ. Si el alma es vida y movimiento, queda convertida en un punto medio (μεταξύ) entre la idea y el mundo sensible. El alma humana, en cuanto espíritu, es el lugar del conocimiento de las ideas. En cuanto alma sensible, en cambio, es al mismo tiempo el lugar donde fluyen los contenidos de la αίσθησις, que por una parte tienen la función de despertar las ideas, y por otra han de ser leídos e interpretados a través de las mismas ideas. El alma es el puente de unión entre ambos mundos opuestos. Lo mismo ocurre al alma del mundo. También es ella el lugar de las ideas, de las ideas según las cuales ha sido hecho y estructurado el mundo. En cuanto tal, fue ella anterior al mundo. Pero en cuanto primer movimiento y causa de todo otro movimiento, y por ello unida naturalmente a los cuerpos, constituye a su vez un puente de unión entre el mundo de las ideas y el mundo sensible. En virtud de ella, presiden las ideas el mundo corpóreo y prestan a éste los rasgos de su estructura. Por medio del alma y sólo por ella es dado a la facultad sensible del hombre y al mundo sensible participar de las ideas; y esto justamente en cuanto que el alma es al mismo tiempo espíritu y movimiento. La doctrina de las partes del alma sólo pretende simbolizar esta transición de lo espiritual a lo sensible. Representa por ello una superación del dualismo, del χωρισμός. Esto se puede ver bien en el *Timeo*, donde expresamente se concibe el alma apetitiva como principio vital (77ab).

Sería digno de saber cómo pudo Platón reunir en el alma esos dos elementos, espíritu y movimiento. ¿Qué tienen de común?

Destino del alma

Encarnación. Una concepción típica del pensamiento platónico es la doctrina de la transmigración de las almas. Una vez salida de las manos del demiurgo, es entregada el alma a los «instrumentos del tiempo»; experimenta su primera encarnación en esta nuestra tierra. Este primer nacimiento es igual para todas las almas; ningún alma queda en este primer paso desfavorecida. Al final de esta primera vida el alma, junto con el cuerpo, se presenta ante el juez de los muertos para dar cuenta de su vida en este mundo. Según el resultado de este

juicio pasa a formar en el cortejo dé los bienaventurados o es trasladada a lugares de castigo en regiones subterráneas. Mil años dura esta peregrinación, después de los cuales tiene lugar el segundo nacimiento.

Elección de la vida futura. Ahora cada alma se escoge la suerte de su vida futura. Desde las regiones del más allá irrumpen las almas en el prado de ásfódelos para hacer la elección; solemnemente anuncia un heraldo: « ¡Efímeras almas! Empieza un nuevo período mortal para todo vuestro mortal linaje. No será un demonio el que elija vuestra suerte, sino que vosotras elegiréis vuestro demonio. A la que le toque en suerte elegir primero escoja el género de vida del que ya no se mudará. La virtud no es patrimonio de nadie; según que cada uno la honre o la vilipendie, así recibirá de ella más o menos. La responsabilidad cae sobre el que elige, no sobre Dios» (*Rep*. 617d).

Justamente en la elección del género de vida está el máximo peligro para el hombre. Muchos se eligen un destino que les aparece radiante y hermoso como el de un gobierno tiránico, y luego vendrán con dolor a comprobar que a ese destino está vinculada la suerte de devorar a sus propios hijos. Entonces son los lamentos y los denuestos a la deidad. Y Dios no tiene la culpa; somos nosotros los que elegimos tal destino. La virtud no tiene dueño, es decir, cada cual tiene en sus manos el adquirirla. Si no lo hace, es porque prevalecieron «la sinrazón y la codicia». Y la decisión en la elección ha estado en sus manos, porque el alma en su vida anterior en este mundo se condujo y configuró su ser de tal manera, que ahora ha elegido de un modo ajustado y como connatural a aquel proceder. La mayoría de las almas hacen su elección de conformidad con sus costumbres en su anterior existencia mundana (*Rep*. 620x). Por libre elección ocurre que un hombre en su segundo nacimiento reciba la naturaleza de mujer; en la vida anterior, en efecto, había dejado dominar a la sensibilidad sobre la razón y fue un afeminado. Ayax se decide por un león; es que antes había vivido como un animal de presa. Tersites se hace mono; es que ya antes el charlatán y bufón fue un mono. Lo que importa, pues, es que en nuestra vida en este mundo el auriga de nuestro carro, el espíritu y la razón, mantenga siempre firmes las riendas en la mano, domeñe todo lo irracional y afectivo, sentimientos, estados de ánimo, pasiones y deseos, y así nos conduzca recta y justamente por esta vida. «Así hemos de llegar al Hades armados con esta doctrina como con una coraza de diamante, para que también allí estemos penetrados de una igualdad de ánimo inconmovible contra el apetito de riqueza y otros apetitos siniestros parecidos, y no ocurra que, cayendo en apetencias de tiranía y otras malas acciones, cometamos daños insanables» (*Rep*. 619a).

Valoración de las existencias humanas. Según que en la anterior vida de acá el alma haya contemplado y se haya apropiado más o menos las eternas ideas y verdades, alcanzará en sus sucesivas encarnaciones un modo de vida más o menos alto. Platón traza una tabla de valores de las diversas formas de vida, que es en extremo interesante para darnos su personal valoración de los hombres (*Fedro* 248css). El alma que más se ha familiarizado con las ideas y verdades especulativas, obtendrá el cuerpo de un filósofo o de un servidor de la belleza o de las musas y eros. La segunda entrará en el cuerpo de un rey fiel a las leyes. La tercera en el cuerpo de un buen hombre de Estado, de un padre de familia o de un comerciante. La cuarta en el de un gimnasta amante del esfuerzo, o en el de un digno representante del arte de la medicina. La quinta vendrá a la tierra para llevar la vida de un profeta o de un sacerdote. El sexto lugar se asigna al poeta. El séptimo a un artesano manual o a un labrador. El

octavo a un sofista o a un adulador del pueblo. El noveno a un tirano. Después que el alma ha elegido su destino por nueve veces descontado el primer nacimiento, a vuelta de los 10 000 años, torna a su estrella de donde primero vino. Es sólo privilegio del filósofo reintegrarse a su patria estelar a los 3000 años, después de haber elegido por tres veces la misma vida. Y entonces comenzará de nuevo el mismo proceso de peregrinaciones. «El alma del hombre, cual el agua, baja del cielo, sube al cielo, y otra vez cae a la tierra, en un ciclo eterno.»

Sentido de la teoría de la transmigración de las almas. Jamás ha dado Platón una prueba estricta de su doctrina sobre la transmigración de las almas. En ello no hace sino presentar el antiguo mito animado de un alto «ethos» y «pathos», envuelto en la más exquisita forma artística. ¿Era para él suficiente base la tradición pitagórica, de la que provenían estas concepciones escatológicas? ¿O dio en realidad menos importancia a las doctrinas transmigracionistas y las explotó sólo para realzar su conciencia de la libertad y de la responsabilidad? Efectivamente, libertad y responsabilidad son las dos ideas filosóficas centrales que contiene el mito. «Tú mismo eres el forjador de tu destino y de tu carácter», podría haberse escrito en la portada del mito de la transmigración de las almas. La concepción de Platón nos trae a la mente el concepto kantiano del carácter inteligible. Los modelos de vida que se eligen y en los que forzosamente uno permanece, no son otra cosa que la esencia y el carácter de cada hombre. Que el carácter significa una cierta necesidad para la conducta de cada hombre, es cosa que ha querido expresar Platón con su idea de que cada cual ha de permanecer irrevocablemente en su propio camino de vida. Pero el carácter es, según él, elegido libremente. Mientras en Kant no vemos cómo en el carácter inteligible por él descrito podamos tener nosotros una parte personal, y la libertad que en aquel carácter se ha de afirmar resulta por ello en realidad una libertad ilusoria, en Platón, al contrario, queda perfectamente claro que somos nosotros mismos los que nos hacemos lo que cada uno quiere ser; no es el demonio particular el que nos elige a cada uno, sino que cada cual se elige su demonio, pues en nuestra mano está obrar de esta o de la otra manera. El primer nacimiento, en efecto, fue igual para todos y sin previa elección del modelo de vida. Aquí pudo cada cual adquirir el caudal de verdad y de virtud que quiso. Luego fueron adensándose las determinaciones y decisiones, que se concretaron poco a poco en un núcleo personal, con un peso cada vez más acentuado, en manera que cada uno es finalmente el que se cava y ahonda su propio modo de vida, pero en él sigue existiendo la libertad. No hay base ninguna en Platón para un determinismo ético. Platón es un representante señero de la libertad. Y por ello es también un destacado vocero del sentido de responsabilidad. Lo predica con tono de seriedad y con una elevación moral que nos recuerda, en ocasiones, a los grandes profetas de las religiones mundiales. Los mitos escatológicos del *Gorgias* (524ss), del *Fedón* (107ss) y de la *República* (614ss) han de ponerse entre los más puros monumentos de la doctrina moral humana, y no pueden leerse sin sentirse conmovido y ennoblecido.

Conducción de la vida

Si tales destinos de las almas están en juego, queda en claro que todo consiste en asegurar una recta conducta de la vida. Y es bien cierto que Platón no fue

un puro teórico de la ética, descendió también a dar reglas prácticas de conducta moral.

La verdadera felicidad. Los hombres todos apetecen la felicidad. Pero, añade Platón, el caso es que buscan esa felicidad por caminos torcidos y desatinados. Unos la ponen en aquello que apetece al natural instinto y deseo, es decir, la ínfima parte del alma, a saber, en las riquezas, en la comodidad, en el placer y en la pasión. Pero con ello no alcanzarán jamás la verdadera felicidad. Tales hombres nunca están satisfechos; se consumen miserablemente en sus deseos, son esclavos de su pasión, y así se constituyen en carceleros de sí mismos. Otros piensan conseguir la felicidad por la ambición y el apetito de mando. En éstos domina la parte irascible del alma. Son algo mejores que los anteriormente dichos. Pero lo que en fin de cuentas se consigue es tener un magnífico y honorable soldado, un buen deportista, y muchas veces tan sólo un emprendedor dinámico y eficaz. La verdadera felicidad está allí sólo donde la verdad y el auténtico valor son el término de la contemplación y de la acción. Soberbia y orgullo son malos consejeros, aunque son aún peores los deseos bajos. Tan sólo la fría razón garantiza el auténtico bien y felicidad, pues sola ella sigue el camino de la verdad.

Nuestra primordial tarea. De ahí nuestra tarea. El camino hacia la felicidad pasa por las ideas eternas. Por eso la ignorancia es la enfermedad propia del alma. El saber y el contemplar la verdad constituye en cambio, su estado de óptima salud. Rastrear las ideas y los planes de Dios manifestados en la creación, conocer ese orden divino, eso es el alimento propio del alma, el que ella necesita. Mediante ese conocimiento ella misma se ordena. Más aún, se asemeja por esa vía a la riqueza interior del ser de Dios, cuya naturaleza se despliega en sus ideas y en su actividad creadora, y viene así a ser semejante a él.

«Semejanza con Dios, en cuanto ello es posible, a saber, siendo santo y justo a base de inteligencia y sabiduría» (*Teet*. 176b), ése es el supremo fin del hombre. Protágoras había dicho que el hombre es la medida de todas las cosas. Platón afirma, por el contrario: «Dios es la medida de todas las cosas» (*Leyes*, 716c). La concepción moral de Platón se resume en un «ethos» del ser, de la verdad y de la rectitud. Placer y pasión son eliminados del campo ético, e igualmente la ambición y la soberbia. Éstas no son más que guías ciegos. El capricho subjetivo, con su insaciable codicia de tener más y más (πλέον έχειν), ha de callar aquí. Se impone la consigna única que preside la vida del Estado: «Hacer cada uno lo suyo (τα εαυτού πράτειν). Qué sea esto, debe cada cual saberlo; por ello el aprender y el saber son el alimento del alma.

El hombre armónico. ¿No será todo esto el tan censurado intelectualismo? Platón diría verbalmente: sí. Pero en la realidad no es un intelectualista. El hombre que ha hecho al eros objeto de dos de sus más importantes diálogos, el *Convivio* y el *Fedro*, y que en la *República* ha hecho de la valentía y del dominio de sí las virtudes fundamentales de la comunidad, tiene clara conciencia de que el hombre no se hace feliz por el puro saber. Platón se decide, y en favor de ello habla su más madura experiencia vital, por una armónica y equilibrada formación del hombre total. Una trabazón desencajada de las diversas fuerzas del alma y del cuerpo no es algo bello y además no es bueno para el conjunto humano. Un alma fuerte, excesivamente entregada a sus operaciones espirituales del estudio e investigación, o también arrebatada

por la ambición y la pasión, puede precipitar un cuerpo débil en la enfermedad. Al contrario, un cuidado desmedido y unilateral del cuerpo puede arruinar alma y espíritu, pues ello lleva a la pereza mental, que es la peor enfermedad del hombre. Por eso el que aprende y estudia no ha de olvidar la gimnasia; el que se ocupa en menesteres corporales, no ha de cortar los vuelos al espíritu; si no, lejos estará de merecer el nombre de un hombre verdaderamente formado. También está convencido Platón de que la felicidad y la alegría son parte de las necesidades del hombre y que éste necesita una cierta porción de goce. En las *Leyes* y en el Fileba tiene cuenta con ello y se declara en favor de una «vida mezclada» de inteligencia y placer. Pero tiene Platón conciencia clara de que ningún elemento irracional, llámese sangre o raza, honra u orgullo, instinto o sentimiento, voluntad de dominio o atuendo espiritual de señor a lo Nietzsche, entusiasmo inconsciente u orgiástico, deberá jamás ser erigido en principio ético, es decir, en guía humana de nuestra vida. Siempre debe ocupar la razón el puesto del auriga en el carro de nuestra alma. Ella ha de tener las riendas. Ella ha de imponer su superior dominio sobre todo, sobre el sentido del honor, sobre el placer y el gozo. Los cirenaicos habían postergado la dignidad moral con su hedonismo; los cínicos, con el rigorismo de su virtud, desconocieron la innata necesidad de felicidad que tiene el hombre. «Platón, el primero, nos ha enseñado que el hombre puede a la vez ser virtuoso y feliz» (ως αγαθός τε και ευδαίμων αμα γίγνεται ανήρ), nos dice Aristóteles en la oración fúnebre en honra de su maestro.

Inmortalidad

Las ideas sobre la inmortalidad del alma coronan la doctrina de Platón acerca del hombre. Las ha desarrollado especialmente en el *Fedón*. Añádase a ello el pasaje de *Fedro* 245c, de la *República*, 608d y de las *Leyes*, 895s. Son tres los argumentos que Platón presenta. En primer lugar se deduce la inmortalidad del alma de la presencia en ella de contenidos aprióricos de saber. Éstos no provienen de la experiencia de nuestra vida terrenal. Por consiguiente, han tenido que ser adquiridos anteriormente, y por ende ha tenido que vivir antes nuestra alma. Estrictamente tomado, este argumento prueba tan sólo una preexistencia del alma, no la inmortalidad. Pero la postexistencia se deriva de la otra reflexión complementaria de Platón, que el comenzar a ser y dejar de ser significan siempre un paso de un estado a otro de opuestas características. Al sueño sigue el despertar y la vigilia; a la vigilia, el sueño; de lo frío se pasa a lo caliente, de lo caliente de nuevo a lo frío; etc. Así puede considerarse la preexistencia del alma como un sueño, al que sigue un despertar, que de nuevo es reemplazado por el sueño, y así indefinidamente. Con ello tendríamos la inmortalidad. Además debe ser inmortal nuestra alma, por ser una realidad simple. Sólo se corrompe lo que está compuesto de partes, al disolverse éstas, y esto sólo se da en los cuerpos. Que el alma sea de esta naturaleza, simple, se deduce de su afinidad con las ideas. Las ideas son algo «uniforme», permanecen siempre iguales a sí mismas, no conocen un fluir y desaparecer como los cuerpos; son simples. Y puesto que el alma es el lugar del conocimiento de las ideas, debemos admitir que ella está configurada al modo de las ideas, y por tanto que es simple. Finalmente se deduce la inmortalidad de la naturaleza del alma. Alma quiere decir, por su concepto, vida. Vida implica automovimiento. Pero el automovimiento es necesariamente

imperecedero, inmortal. Si cesara, todos los movimientos extrínsecos cesarían también, pues éstos se apoyan en último término en aquel semoviente; todo movimiento se reduce en definitiva a lo psíquico. Pero tal cesación implicaría consigo el paro y cesación del firmamento entero y de todo el proceso mundano. Debemos por tanto admitir que lo anímico es algo inmortal.

Influjos

Las pruebas platónicas de la inmortalidad del alma dejan sin duda el flanco abierto a las objeciones. El último razonamiento es un género de argumentación que nos trae a la mente el argumento ontológico de la existencia de Dios. La primera y la segunda prueba tienen sólo un carácter de deducciones por analogía, no son estricta demostración. Sin embargo las reflexiones de Platón se han hecho imperecederas e inmortales. Los pensadores posteriores han vuelto invariablemente sobre ellas, para explotarlas, explicarlas y completarlas. En una u otra forma las encontramos constantemente, hasta nuestros días. Sobre todo ha dejado huella duradera la concepción de Platón de que el hombre es esencialmente alma y que su verdadera patria no está en este mundo, sino en un más allá. Este enfoque del platonismo no difiere en lo substancial de la concepción cristiana. Cuando santo Tomás de Aquino define con términos aristotélicos la felicidad eterna como *vita contemplativa* (*visio beatifica*), en realidad sólo las palabras son de Aristóteles, pero no el espíritu. Pues Aristóteles busca la felicidad en este mundo. Mayor afinidad tiene con los mitos escatológicos de Platón, y particularmente con el del *Fedón* (ya sabemos que juegan en él influjos pitagóricos), cuando nos dice que sólo tras la muerte nos será dado contemplar la verdad plena, y sólo entonces será el alma enteramente dichosa, supuesta una vida justa y tras el correspondiente juicio favorable. La afirmación de san Agustín sobre las relaciones entre el platonismo y el cristianismo tiene su más plena verdad a la luz de lo dicho en cuanto al modo de concebir al hombre. En ese terreno tiene especial valor la frase: «Nadie se ha acercado tanto a nosotros como los platónicos» (*De Civit. Dei*, VIII, S).

D. EL ESTADO

No sólo ha escrito Platón sobre el hombre como individuo, sino también como ser social, y sus ideas sobre la sociedad y el Estado cuentan entre las más valiosas y más célebres concepciones de su filosofía, verdaderamente rica en ideas grandiosas. De nuevo apreciamos aquí cómo la filosofía, en la edad clásica, quiere siempre ser una guía práctica del hombre.

Origen del Estado

El Estado tiene un origen natural en sus mismos comienzos y en las líneas esenciales de su ulterior desenvolvimiento. No es el capricho lo que ha congregado a los hombres, sino que siguen en ello un instinto y una ley de la naturaleza. Platón no suscribiría ciertamente ninguna de las teorías del pacto social que pongan como fundamento histórico y jurídico del Estado la arbitraria voluntad de los hombres, y de la misma deriven sus particulares instituciones. Platón polemiza expresamente en las *Leyes* (889dss) contra la opinión de la

sofística, de que el hombre en este terreno puede disponer a su antojo, como si no hubiera normas superiores al hombre. Puede por ello llamarse a Platón padre de todas las doctrinas del derecho natural hasta Hugo Grocio. Si bien han podido más tarde encontrarse nuevos fundamentos de este derecho, y ya Aristóteles le daba otra base e interpretación, cierto es, no obstante, que Platón es el primero que ha enfrentado a la voluntad de poder de los dictadores y de las masas una superior instancia, a la que constantemente ha apelado la humanidad cuando ha sido víctima de sus propios excesos.

Las clases sociales

Los trabajadores. Así surgen «de la misma naturaleza» los diversos órdenes de la sociedad. Como el individuo solo no se basta a sí mismo para atender a las necesidades de la vida, no es «autárquico», se va naturalmente hacia una armónica y reciproca división del trabajo que beneficie a todos. Unos se ocupan de proporcionar los alimentos, otros se dan a la artesanía, otros se dedican al negocio y al comercio. Y de este modo surge la clase productora.

Los guerreros. Pero la comunidad de hombres así surgida corre el peligro de verse envuelta en enemistades internas y con los de fuera. Son, pues, necesarios los guardianes o guerreros, y así surge la fuerza armada. Los mejores de estos soldados tomarán naturalmente en sus manos la dirección del pueblo; darán ellos las ideas directivas y constituirán la clase rectora del Estado, los «reyes filósofos». Platón dedica su principal atención a esta más importante clase de la sociedad, la de los guerreros, de la que han de salir los gobernantes. Todo depende de ellos. Deberán, pues, ser educados y formados con el más exquisito cuidado, es decir, habrá que hacer de ellos hombres perfectamente formados, excelentes en alma y cuerpo.

Educación de la juventud. Con esta ocasión desarrolla Platón sus particulares teorías pedagógicas. Ya los cuentos que se ofrecen a los niños deben ser cuidadosamente seleccionados. Nada han de contener, por ejemplo, que sea indigno de los dioses. Aquellas enemistades, rencillas e intrigas entre los dioses que narra Homero, no deben llegar a los oídos de los niños. ¿Cómo podría educarse bien a un hombre si tiene delante representaciones y cuadros degradantes de aquello que es lo supremo? Nada ha de oír el niño que sepa a falta de valentía, de dominio propio y de veracidad. Si se les cuentan las riñas y denuestos que mutuamente se propinan Aquiles y Agamenón, los amoríos de Zeus con Hera, las historias de adulterios entre Ares y Afrodita, o en general acciones de rebajado sentido moral, como espíritu altanero, tosquedad de alma, crueldad o impiedad contra los dioses; y finalmente si a tales hombres se les pinta aún como héroes; o si se canoniza el principio de que la injusticia trae muchos provechos y al contrario la honradez es desdichada; entonces no se hace más que empujar al ya de por sí ligero y fácilmente seducible ánimo de la juventud. Si se rodea habitualmente a la juventud de tales imágenes y ejemplos de bajo valor, ocurrirá con nuestros guardianes lo que con el ganado joven que se lleva constantemente a malos pastos. Día tras día engullen raciones dañadas de alimento y poco a poco se va formando dentro el mal que un buen día se declarará fuera con un gran quebranto.

Culto del arte. Por ello es menester someter a regla y orden el teatro, la música y el arte. Sólo debían exhibirse los hechos de hombres valientes, prudentes, piadosos y libres, pero en modo alguno curiosidades excitantes, emociones

desmedidas, nada pasional, nada ridículo, nada afeminado y muelle, nada pueril, para no hablar de las maneras de vida propias de bestias. La suprema norma del arte no es el agrado subjetivo, el delirio y el ensueño, el sentimiento del placer que busca sólo el incentivo y su satisfacción, sino lo objetivamente bello, lo ónticamente recto y lo éticamente valioso. Si se deja al mero gusto y placer decidir sobre lo que es de verdad bello y lo que no lo es, caemos bajo la tiranía del «teatro plebeyo», y eso no es más que un libertinaje estético sin ley. «La locura de creer que todo el mundo es buen juez para todo, y el sentido opuesto a toda ley, han tenido su comienzo en la música» (Leyes, 701a).

Educación física. Una especial importancia se concede a la educación física. Los guardianes deben ser fuertes para la guerra. Hay por ello que endurecer y curtir a la juventud, educarla en la continencia en las cosas sexuales y en la moderación en el comer y beber. Debe cultivar el deporte, no para ganar «records», sino para hacerse con ello a la idea de que el cuerpo ha de someterse al señorío del espíritu. Tampoco ha de gastar una raza fuerte muchos cumplidos y melindrosear con el cuidado médico del cuerpo. Heridas y enfermedades contraídas en la lucha de la vida y en el campo de batalla se han de curar, sí, con todos los remedios posibles, pero curar un cuerpo enclenque y gastado por la indolencia y los excesos, curarlo con arreglo a los usos «de la moda», con emplastos y ungüentos, con vendajes y baños, envolturas y ventosas, con la dieta y régimen de vida complicado y molesto, ese eterno desasosiego y preocupación por la salud, no es propiamente una vida, sino un prolongado morir, y es cosa indigna de un hombre de verdad.

Eugenesia. Para asegurar una raza sana y excelente da también Platón sus prescripciones eugenésicas. «Tan frecuentemente como sea posible deben unirse los mejores hombres con las mejores mujeres, y lo más raramente posible los defectuosos con las defectuosas. Los hijos de los primeros deben ser criados; los de los segundos no, para que se conserve el rebaño a su altura»» (*Rep*. 459d), A los hijos contrahechos se les eliminará. El incurable en cuanto al alma y malo por naturaleza, es decir, el totalmente echado a perder en lo moral, hay que matarlo.

Comunidad de mujeres y de bienes. El mismo fin persiguen las prescripciones de Platón tocantes a la comunidad de mujeres, hijos y bienes. Los guardianes han de vivir sin formar familia y sin poseer ninguna propiedad privada, para que se relegue todo lo personal, y se fomente así la unidad del Estado, y desligados de lo propio puedan emplearse totalmente en el servicio de los intereses comunes. La mujer está nivelada socialmente con el varón, las muchachas habrán dé recibir juntamente con los muchachos la misma educación que ellos; la mujer tomará parte también en la guerra, si bien allí se le habrán de asignar las tareas más fáciles. Más tarde, en las *Leyes*, Platón afirmando aún que lo escrito en la *República* representa el ideal, reconoce que ello es de hecho impracticable y concede la propiedad privada y la familia, aunque todavía allí delimita con excesiva minuciosidad las fronteras de la propiedad, previniendo toda posesión desmesurada, convencido de que la riqueza cría codicia, y la codicia es la fuente de todos los males del Estado. Para la justa apreciación de la «utopía» platónica, no hay que pasar por alto que estas proposiciones no afectan a todo el Estado platónico, sino solamente a la clase de los guardianes. A la capa inferior de los agricultores o productores, Platón no les priva de propiedad y familia. En vez de «comunidad de bienes y de mujeres», en el

Estado platónico, se debería más bien decir privación de matrimonio y de propiedad privada en la clase de los guardianes.

Los reyes filósofos. De entre los guerreros se escogen los mejor dotados, y entre los 20 y 30 años se les somete a un especial sistema de formación científica, alternada siempre con los correspondientes ejercicios de formación física. Los que sobresalen son introducidos en el tercer grado o clase de la sociedad, la de los «guardianes perfectos». Y ahora se revela con toda claridad la auténtica alma del Estado platónico. Estos guardianes perfectos deben ser en efecto filósofos perfectos, para que puedan poner como fundamento de todo el edificio estatal a la verdad y al ideal. Estudian todavía cinco años filosofía, matemática, astronomía, bellas artes, y especialmente dialéctica, para tomar íntimo conocimiento de todas las leyes, verdades y valores del mundo. Después se emplean durante 15 años en servir al Estado en altos cargos públicos; con ello se les da ocasión de conocer prácticamente el mundo y la vida. A los 50 años este grupo selecto se retira, pero vive entregado a la contemplación del bien en sí y presta el servicio superior de dar al Estado las grandes ideas según las cuales ha de regirse. «Pues no tendrán fin las calamidades de los pueblos mientras los filósofos no sean reyes o los reyes no se hagan filósofos.»

Gobierno de los mejores. ¿Qué es la justicia?, era el tema de la República. La respuesta se perfila ahora con claridad: Justicia es rectitud, es decir, todo en el Estado, hombres, leyes e instituciones, debe ser verdadero, debe responder al orden ideal. No lo que cada cual quiere, sino lo que cada cual debe, esa ha de ser la norma, eso es lo que ha de acaecer. La fórmula de Platón lo resume: «Hacer cada uno lo suyo» (τα εαυτού πράττειν). Verdad, sabiduría y purísimo querer moral son las bases fundamentales de esta política. Por ello deben gobernar los mejores. El Estado ideado por Platón es en realidad una aristocracia.

Gobierno del mejor. Si al frente del Estado hay uno solo, el mejor entre los mejores, posibilidad que no excluye Platón, entonces tenemos una *monarquía*. Este hombre seria omnipotente, no precisamente porque tiene más fuerza que ninguno, sino porque por su sabiduría y su querer moral se ha constituido en abogado de la justicia. No es él personalmente el que habla y decide, sino la justicia por medio de él. No es un dictador, un hombre del «hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas»; es el intérprete del bien en sí, y su querer va únicamente guiado por la inteligencia y la razón. Por ello no necesita su autoridad de limitaciones, pues están ya implicadas en su rectitud. Por ello, cuando él o el «Consejo nocturno» (*Leyes* 909a, 949c, 961a-d) interviene y administra la vida entera del Estado: economía, justicia, ciencia, arte, religión y hasta matrimonio y familia, y en la imposición de su juicio llega hasta a condenar a muerte al que empedernidamente se opone a la dogmática del Estado; esto Platón lo estima tan poco lesivo para la libertad individual, como la coerción que ejerce un maestro sobre su discípulo para impedir que cuente mal. Platón apunta en el *Político* la idea de que tal régimen personal de monarquía tiene sus ventajas comparado con una legalidad o imperio impersonal de la ley automática o técnicamente aplicada por los hombres de Estado. Es más flexible y móvil y más capaz de acomodación. Las leyes son siempre algo fijo e inmóvil; la vida, en cambio, siempre es nueva y cambia continuamente. El monarca, una vez en posesión de los rectos principios

políticos, podrá siempre decidir al punto lo justo, cualquiera que sea la nueva situación que se presente. Veremos lo que a esto tiene que decir Aristóteles.

Formas de gobierno

Platón enumera también como formas de gobierno las siguientes: *timocracia*, *oligarquía*, *democracia* y *tiranía*.

En la *timocracia* no mandan los espiritual y moralmente mejores, sino los ambiciosos; hombres que se tienen por capaces y excelentes, porque son buenos deportistas, cazadores y soldados. Son más inclinados a la rápida decisión y a la acción que a la madura reflexión; más hechos para la guerra que para la paz; de talento práctico, hábiles e ingeniosos, carentes en cambio de finura espiritual y sentimientos delicados. Les atrae también la ganancia de dinero, defienden por ello la propiedad privada y se enriquecen ocultamente. Más atentos a su medro personal que al bien de la comunidad. En el poder estatal ven ellos más el poder que el Estado; y ese poder es el suyo.

La *oligarquía* significa literalmente gobierno de pocos, en realidad es el dominio de los adinerados y la postergación de los faltos de recursos aunque sean bien dotados. Si en la timocracia el afán de dinero era una llaga apostemada, más o menos disimulada, aquí la codicia se convierte claramente en principio de gobierno. Allí regía aún la parte irascible del alma, aquí impera la inferior de todas, la centrada en la pura concupiscencia de los ínfimos bienes. El Estado no es ya administrado según lo pide la naturaleza de las cosas y la rectitud, sino que se encuentra en manos de unos pocos logreros y explotadores. No figuran a la cabeza del Estado hombres especializados, de competencia, sino políticos que aparentan saberlo todo y en realidad no saben nada. Tenemos el primado de la política convertida en una caza de puestos bien retribuidos, que obstaculiza el trabajo, destruye la interna unidad y condena el Estado a la impotencia, porque no representa ya al Estado el pueblo, sino una banda de explotadores.

Un descenso aún mayor del ideal político representa para Platón la *democracia*. Aquí impera la plena libertad de acción; «así se dice al menos», como nota algo sarcásticamente Platón. Omnímoda libertad, especialmente en el hablar. Pero frente a ella nos quedamos ya sin autoridad que la sujete y limite; ningún derecho inviolable; todos son iguales, cada cual es libre de expresar sus deseos cualesquiera que sean, como le plazca, cual en la plaza del mercado. «Forma ideal, en apariencia, de vida política, abigarrada, sin trabas coercitivas, sin nadie que mande, y que dispensa una cierta igualdad tanto a lo que es desigual como a lo que es igual» (*Rep*. 558c). La perversión característica del demócrata está, según Platón, en que «no reconoce orden ni fuerza alguna de deber moral, sino que vive al día según su gusto y su humor, y a esto llama él vida amable, libre y feliz» (*Rep*. 561d). «La gran masa no tiene los ojos del alma claros para contemplar la divina verdad» (*Sofista*, 254a). Se descubre aquí al aristócrata de nacimiento. Platón tenía muy turbias experiencias personales de la democracia de su tiempo. La sofística había trastornado todos los valores de la verdad y del derecho. Al libertinaje se había denominado libertad, a la insolencia grandeza de alma, a la desvergüenza hombría, al desenfreno magnanimidad. Pero, nos preguntamos nosotros ¿es que habrá de ser ello siempre así? ¿Y habremos de resignarnos a creer que

efectivamente los unos poseen con absoluta seguridad la verdad, y los otros con absoluta seguridad están excluidos de ella?
La más extrema degradación de las formas políticas Platón la ve, no obstante, en la *tiranía*. No es el opuesto de la democracia, sino su consecuencia. La democracia vive en el desbordamiento de la libertad. Las mujeres no hacen caso ya de sus maridos, y hasta los animales parecen contagiados del hálito de libertad que impregna el ambiente; son más osados y sueltos, pues «como la señora, así su perrillo». El mismo caballo y el asno sienten conciencia de su libertad, lo muestran en su andar por las calles, sin ceder el paso a las personas, todo a tono con el principio de la igualdad. Pero justamente éste es el camino por donde la libertad se destruye a sí misma. «La exageración y el forzar la marcha de las cosas suele traer como consecuencia y como reacción el cambio en sus contrarios; tal en el estado de la atmósfera, en el crecimiento de las plantas y de los cuerpos y no menos también en las constituciones de los pueblos» (*Rep*. 564a). El pueblo necesita un líder para dirimir sus internas disensiones. Y como tiene por costumbre «encumbrar siempre a uno con preferencia sobre los otros y a ése mima y hace omnipotente» (Rep. 565c), puede llegar el caso de que tal dirigente del pueblo, engreído aún más por los cantos de sirena de los «temibles magos y hacedores de tiranos», una vez en posesión y disfrute del poder, se haga como león que ha lamido la sangre. Cae en la embriaguez del poder y en la ilusión de grandeza. «Aquél cuyo espíritu perturbado sale de sus carriles, se le asienta en la cabeza y se propone ser bastante fuerte, para dominar no sólo a los hombres, sino también a los dioses» (*Rep*. 573c). El tirano comenzará por lo pronto a vender favores y amistad, y a hacer toda clase de promesas, por ejemplo, perdón de deudas y reparto de tierras; después verá la manera de deshacerse de sus enemigos; maquinará guerras para que el pueblo constantemente tenga necesidad de un jefe y no le quede tiempo para pensar en alzarse contra el régimen; pondrá principalmente sus ojos escrutadores en los hombres valientes, magnánimos, inteligentes y favorecidos de la fortuna, y de todos los tales procurará «purificar» al Estado; se rodeará cada vez más exclusivamente de sus criaturas; aumentará y reforzará hasta el infinito su escolta personal y se distanciará con ello más y más del pueblo; acabará por quitar a éste las armas para que se le entregue indefenso a él y a sus paniaguados, y así «vendrá finalmente el pueblo a comprender qué clase de monstruo él mismo se ha creado y alimentado». Entonces se ve claramente lo que significa la tiranía: esclavitud entre esclavos. Porque allí no sólo el pueblo es esclavo, lo son también sus déspotas y gobernantes subalternos; éstos son esclavos del tirano. Y el mismo tirano no es más que un esclavo, esclavo de sus propios deseos y pasiones. Para el filósofo, penetrado de una visión de la humanidad fundada en la razón, y en la verdad, en la libertad y en el querer moral, tiene naturalmente que aparecer una tal forma de gobierno como la más grande de las abominaciones.

¿Estado de fuerza o Estado de derecho?

¿Pero no resultará igualmente el Estado de Platón un Estado asentado sobre la fuerza? Las minuciosas disposiciones tocantes a la educación de los guerreros, la rigurosa intervención en la vida toda, en la vida privada de la familia y en el orden público, en la economía, en la ciencia, en el arte, en la religión, y el

absoluto poder atribuido a los reyes filósofos, parecen orientarse en esta dirección. Ciertamente, Platón quiere a su Estado tan fuerte como pueda ser, en lo interior y lo exterior. Pero distingue cuidadosamente entre poder y poder.

Poder del más fuerte. Hay un poder puramente físico y externo, que tiene como sede y expresión los naturales apetitos, la «cupiditas naturalis», como dirá más tarde atinadamente Hobbes. Tal poder no reconoce más que el egoísmo individual o colectivo, el poder del más fuerte. En realidad no es más que ausencia de ley. Las leyes y decretos que de él emanan son tan sólo asuntos del partido, no asuntos del Estado y «a tal orden jurídico, determinado por aquellas disposiciones, con razón le negamos el derecho a llamarse ley o derecho» (*Leyes*, 715b). Un Estado de este estilo, asentado sobre la fuerza, cual el moderno Estado de Maquiavelo, Platón lo rechaza. Nadie debe prestarse a una tal dirección y gobierno, y en caso de necesidad, habría que dejarse desterrar o emigrar uno voluntariamente «antes que doblegarse a tal yugo de esclavitud bajo los miserables detentadores del poder y someterse a tal orden de cosas, que está todo hecho para hundir al hombre moralmente» (*Leyes*, 770).

Poder del derecho. Pero se da también un poder fundado en el derecho y la verdad. Este poder es el que quiere Platón ver implantado. Su Estado es un Estado de derecho, y un poder que encarne la justicia aparece ante él sin ningún reproche. Ya de la limitación territorial de la «polis» platónica -debe comprender exactamente 5040 familias-se está viendo que no se trata precisamente de un Estado de ambiciones de conquista y poderío mundial. Más bien la característica y lo que da el tono al Estado platónico es, no la voluntad de poseer más ni en el interior ni en el exterior, sino la consigna general de hacer «cada uno lo suyo», lo que a cada uno prescribe en su particular puesto un orden ideal y objetivo que vale para todo hombre, y que cierra el camino a toda política de poder individualista. Por ello no existe para Platón el problema «individuo y sociedad», «autoridad y libertad» en el interior, ni tampoco existen los problemas de la política económica, del nacionalismo o del imperialismo hacia afuera. El orden ideal, eterno, es a la par necesidad y libertad.

Fundamento del Estado. Si para todo Estado ha valido el principio: *iustitia fundamentum regnorum*, de un modo particular en el Estado platónico. Por ello ve Platón la raíz de la ruina de un reino, no en la «cobardía» ni en la falta de experiencia militar de los gobernantes y de los súbditos, sino en el «abandono de las normas morales que trasciende a todos los aspectos de la vida social» (*Leyes*, 688c). Ningún Estado «regido, no por un dios, sino por un mortal, se verá jamás libre de males... Por ello debemos hacer que lo que hay en nosotros de inmortal rija nuestra vida pública y privada; y esto lo conseguiremos tomando por ley lo que hay en nosotros participado de la razón» (*Leyes*, 713e).

«Utopía». ¿Pero llegaremos nosotros a conocer entera y perfectamente ese orden ideal? Y una vez conocido, ¿serían capaces los hombres de ajustarse entera y perfectamente a él? Porque ésta es la necesaria presuposición para la aplicabilidad práctica de las prescripciones platónicas. El hombre instintivamente duda de ello; de ahí que tradicionalmente se ha mirado el plan del Estado platónico como una «utopía». Es, sí, una utopía, pero lo es como todo ideal es una utopía; jamás será comprendido y realizado en toda su pureza; con todo podrá lanzar sus destellos de luz en este mundo del error

como un hito y como una indefinida tarea que llenar, hacia la que todo tenderá y de la que todo vivirá, todo lo que lleva en si un soplo de buena voluntad.

E. EL MUNDO
El mundo visible

La obra esencial para reconstruir la cosmología platónica es el *Timeo*. Apenas si habrá otro escrito que haya dejado más honda huella en la imagen del mundo del pensamiento occidental. Fue muy leído hasta en la edad media en la traducción latina de Cicerón y en la de Calcidio, junto con el comentario de éste. En él beben principalmente la cosmografía y la enciclopedia medieval, por ejemplo, la de Guillermo de Conques o la de Honorio de Autún. El mismo Galileo encontrará en él decisivas sugestiones para el esbozo matemático de su sistema cosmológico. Y más que nada se mueve en la línea del *Timeo* la consideración teleológica de la naturaleza hasta nuestros días, que, al igual que en Platón, desemboca en una física trascendente.
Incontables elementos los ha tomado Platón del mito, aquí lo mismo que antes en su psicología. En parte porque en el mundo espacial y temporal no se puede dar según él una estricta ciencia; en parte también porque la imagen y el símbolo dejan muchas veces vislumbrar lo que no alcanza a expresar el puro concepto.
Platón contrapone claramente nuestro mundo físico a su mundo de las ideas. Lo designa como mundo visible (τόπος ορατός) en oposición al mundo de las ideas, sólo asequible a la mente; y como mundo del devenir, que está entre el ser y el no ser, sin verdadera y propia realidad, siempre cambiante, y encierra por tanto en sí lo múltiple, lo divisible, lo indefinible, lo carente de límite y medida, lo grande y lo pequeño. Pero ante todo el mundo físico está en el espacio y en el tiempo; es sólo imagen de la idea, y ello precisamente como copia y trasunto de esa misma idea. Platón afirma que participa de la idea (μέθεσις), y sólo en gracia de ello puede arrogarse algo así como un ser aparente. Como una cera informe que recibe su forma y figura sólo por la impresión de la idea, o como una nodriza que recibe al niño y lo amamanta, cuyo propio padre es la idea. Así como la percepción sensible existe y es legible sólo en y por la idea, así también el mundo visible del sentido es sólo en gracia de la idea.

Formación del mundo

El mito. El mundo surge de la bondad de Dios. «Él era el bien pleno, pero lo que es bueno no tiene nunca envidia de nada. Totalmente libre de tal pasión, quiso que todo se le pareciera en cuanto fuera posible. Sería lo más recto e indicado prestar asentimiento a esta opinión que nos legaron hombres prudentes sobre el origen del devenir y de todo este conjunto mundano» (*Tim*. 29e). Pero el demiurgo no es creador que saque de la nada, coloque en el ser todo cuanto es. Encuentra más bien ya ante sí algo, la materia, y su obra consiste propiamente en «sacar el reino de lo visible, que no estaba, cuando lo tomó él, en estado de reposo como cosa hecha, sino en movimiento sin orden ni medida; en sacarlo de aquel desorden y llevarlo a un estado de orden, convencido de que este estado era mejor que aquel primitivo en que se encontraba la materia» (l.c.). Lo primero que forma el demiurgo es el alma del

mundo. Es substancia no sensible, invisible, pensante y viviente. Invisible y suprasensible, si bien está «mezclada» de la realidad eternamente invariable por un lado, y de la divisible y variable, por otro. Lo mismo que el alma humana, está ella también envuelta por un cuerpo, la materia del cosmos. A este cosmos lo anima ella, y mediante su Providencia y su fuerza viva se forma todo: los dioses creados, los hombres, animales, plantas y toda la materia inerte. El todo está constituido en estratos superpuestos; sobre la materia muerta está el reino de las plantas, encima el reino de los animales, luego el de los hombres, y más arriba aún el de los «dioses creados», es decir, los planetas (con nuestra tierra) y las estrellas. A medida que nos elevamos, más alma encontramos; cuanto más descendemos, menos se manifiesta el νούς. Y así resulta el sistema total «una criatura viviente animada y penetrada de νούς que ha llegado a ser tal por la providencia y el plan de Dios» (*Tim*. 30b). Y como este universo «existe solo y para sí, perfecto en su ser y en su manifestación, visible y abarcando en sí toda la plenitud de lo visible, como un organismo viviente, en el que tienen su ser los demás organismos mortales e inmortales, y como imagen sensible del Dios invisible, sólo asequible a la mente, es él mismo a su vez un dios sensible, en extremo grande y bueno, bello y perfecto». Tal es la solemne afirmación que cierra el *Timeo*.

Sentido del mito. Al recoger Aristóteles textualmente esta descripción del origen del mundo, afirma que Platón sostiene un comienzo del mundo en el tiempo; es, para Platón, sólo eterno en el sentido de que no tendrá fin (*De caelo*, A, 10; 280a 28). Pero ya Jenócrates, el segundo escolarca de la academia, después de la muerte de Platón, fue de opinión que Platón con su exposición persiguió tan sólo un fin didáctico, a la manera de un matemático que hace deducir sucesivamente una figura geométrica, para mejor darse a entender, aunque en realidad son intemporales. En este sentido han interpretado la mayoría de los platónicos el *Timeo*.

Necesidad de un principio del mundo. Lo que Platón quiso enseñar con su teoría del origen del mundo, es, por tanto, algo distinto. Y lo primero, es el pensamiento de que el mundo no salió de sí mismo ni en sí mismo se sustenta, sino que depende de un principio del mundo, el que por su parte, es por sí mismo. Aun en la hipótesis del mundo eterno, y eternas también tanto el alma del mundo como la materia, todavía subsistiría una dependencia de estos elementos respecto de un último fundamento, como se verá claro en Aristóteles. El *Timeo* no significa aquí más que un concreto e intuitivo paralelo de la marcha ascendente dialéctica hasta el ανυπόθετον y la idea del bien en sí, descrita en la *República*.

El espíritu viviente. La segunda gran idea que Platón ha querido expresar con su mito, es la explotación y ahondamiento del concepto de teología. La teoría de las ideas nos ha puesto ya ante un mundo ordenado y con un sentido finalista. El demiurgo lleva a cabo la creación del mundo teniendo ante la vista las ideas eternas. Pero toda idea en Platón, ya lo hemos visto, es al mismo tiempo un término y un fin; y el reino de las ideas, en su pleno significado, no es otra cosa que un elevarse hacia lo alto y hasta lo sumo, y consiguientemente un mirarlo todo desde el ángulo metafísico de una derivación de algo y de una fundamentación en algo superior (cf. supra, p.113). Y el *Timeo*, con su teoría del alma del mundo, que con su providencia y presciencia (πρόνοια) lo ha ordenado todo y ha hecho de todo un «cosmos», nos asegura bien que esta plenitud espiritual del mundo no significa

simplemente un orden puramente lógico, tal como puede mostrarse en una tabla de logaritmos, sino que implica un (*Tim* 30b 5-c 1). El mismo mecanicismo tiene sentido y orden. El libro de Leucipo llevaba el título Περί voύ y debía defender la idea de que todo acontecer es una regularidad penetrada de sentido (πάντα εκ λόγου και υπ'ανάγκης, frag. 2). Pero ¿son posibles tales nexos de sentido sin un espíritu que los ilumine? ¿Es posible pensar un orden sin que haya sido previamente ordenado? El puro mecanicismo de Demócrito y Leucipo así debió admitirlo. Platón, el padre de la teoría de las ideas y con ello, de los «principios válidos aun para Dios», piensa en cambio que, al menos en lo tocante al ser del mundo, el orden que encierra presupone necesariamente un ser ordenador, que no se agote en una pura objetividad de razones abstractas, sino que se concrete en un espíritu subjetivo y vivo. Si el alma del mundo coincide o no con la divinidad es cosa que se ha discutido. Sea de ello lo que sea, queda firme la concepción de Platón de que el voύς embebido y dominante en el todo presupone un principio viviente, del que aquel voύς fluye. «Imposible que se dé el voύς donde no hay alma» (*Tim* 30b 3).

«En el principio era el alma». La tercera gran idea encerrada en el mito es la prioridad del alma sobre el cuerpo. Ya hemos dejado en claro (p. 122) que el alma viviente es al mismo tiempo fuente de espíritu, fuente de fuerza y causalidad. No solamente es el alma del mundo la última causa del movimiento, sino que toda verdadera causalidad es siempre algo anímico. La filosofía moderna no ve generalmente en la causalidad más que algo mecánico y material. Platón ilumina toda causalidad por medio de la analogía con el vivir anímico, familiar a la experiencia de todo hombre. Ni en su psicología ni en su-cosmología deduce jamás lo anímico de lo corpóreo, sino al revés, lo anímico es anterior y la base de explicación, de todo movimiento aun corpóreo y aun de todo ser corpóreo. Las *Leyes* cargan particularmente en ello el acento, y lo afirman frente a los presocráticos, que recurrieron siempre a una αρχή material. «Se cree al alma posterior, cuando en realidad es ella lo primero, que existía antes de todo cuerpo, y de ella partió todo principio de cambio y mutación en los mismos cuerpos» (892a). «Así pues, el temperamento, el carácter, los deseos, los razonamientos y opiniones verdaderas, los proyectos de acción y los recuerdos han existido antes que la longitud, la anchura, la profundidad y la fuerza de los cuerpos, como el alma es antes que el cuerpo» (*Leyes*, 8964).

La materia

Materia eterna. La consecuencia natural de esta teoría seria propiamente un panpsiquismo, a la manera como lo defenderá más tarde, por ejemplo, Leibniz en su monadología. Pero Platón, a pesar de lo original y genial que nos resulte su filosofía, no se inclina fácilmente por los extremismos. Junto al mundo de las ideas reserva un lugar para el mundo sensible; al lado del saber verdadero admite también la opinión, y su Estado ideal no excluye otras formas menos perfectas de organización social. De la misma manera, en el *Timeo*, al lado del espíritu y del alma, reconoce también otra de realidad. El demiurgo, en efecto, no es propiamente creador omnipotente. Encuentra ya ante sí una materia eterna. Con ella ha de operar, y consiguientemente verá limitada su acción y su querer por ella. El demiurgo quiso hacerlo todo bueno y nada malo, «en la medida de lo posible» (*Tim*. 30a 3). El no serle todo posible tiene su razón en el material que trabaja. Por ello se dan junto a las obras de su actividad creadora

y libre también las obras de la «necesidad». En este concepto se comprende todo lo que depende de la materia como tal. No atribuye Platón a la materia una auténtica causalidad. Tan sólo le compete a la materia una «concausalidad» (συναίτιον); y, como tal, es además una causalidad ciega, errante (πλανωμένη αιτία), que obra mecánicamente, como diríamos hoy. La auténtica causa de todo el devenir es el alma y sola el alma. Con todo, la materia está ahí también y esto trae sus consecuencias. El demiurgo no puede fabricar el mejor mundo posible. Recuérdese la afirmación del *Teeteto*, que el mal «necesariamente ha de acompañar a esta naturaleza finita y a este mundo terreno». Forzado por la necesidad de las cosas, Platón se resigna a aceptarlo como un hecho ineludible.

¿Idealización de la materia? Difícilmente encaja en su sistema la materia como pieza de positiva eficacia orgánica. Por ello intentará Platón, con un gran esfuerzo mental, deducir la misma materia «*more geometrico*», es decir, de un modo ideal; aborda, por decirlo así, una idealización de la materia. La vía para conseguirlo es relacionar cada uno de los cuatro elementos materiales de Empédocles, agua, fuego, aire y tierra, con otros tantos esquemas geométricos, cuatro poliedros regulares, señalando a éstos como origen de aquellos elementos. La tierra, el elemento más pesado y estable, se compondrá de hexaedros; el fuego, el más ligero y sutil, de tetraedros, el cuerpo geométrico que presenta menos caras y más afiladas aristas; por análogas razones el aire constará de octaedros, y el agua de icosaedros. Los poliedros elementales, a su vez, constan de triángulos elementales, ordenados del modo que para la formación de cada uno de los elementos resulta más conveniente. Y los triángulos elementales se componen y derivan por su parte de planos, y éstos de líneas, y éstas finalmente de puntos. Pero los puntos pueden numerarse y se derivan en último término del uno. Con la teoría de los triángulos elementales parece haber querido responder Platón expresa y concretamente a la doctrina atomista de Demócrito. Igualmente toca con ello el problema de la αρχή de los presocráticos.

Espacio y tiempo

El resultado es una nueva αρχή: el espacio. Pues es el punto en que ha desembocado finalmente la teoría de los triángulos elementales como origen matemático de la materia; y ciertamente es el espacio matemático el que es aquí considerado como materia.

«Res extensa». Como más tarde en Descartes, también aquí aparece ya lo corpóreo reducido a pura extensión «res extensa», como si entre el cuerpo físico y el cuerpo matemático no hubiera ninguna diferencia. El racionalismo se ha esforzado constantemente á lo largo de la historia por absorber en el concepto la realidad entera del mundo. Con todo, Platón tuvo ciertamente conciencia de lo problemático de esta deducción racionalista. Siempre será para él un «concepto inauténtico» aquel con que nos posesionamos mentalmente de lo material espacial; siempre quedará el espacio y la materia como algo «oscuro», «enigmático» y apenas «creíble». Debería ser imposible el que el *espacio* exista. «Sólo soñando pensamos e imaginamos que todo ser necesariamente tiene que existir en la forma de espacio» (*Tim* 52b). Tampoco aparece el *tiempo* como una realidad absolutamente necesaria. Se da tiempo sólo allí donde hay devenir corpóreo. Comienza con este mundo de los

cuerpos. Platón advierte que existe un modo de ser en el que no tiene sentido alguno el preguntar por un «dónde» y un «cuándo». Y este ser es el que Platón considera más importante. Pero reconoce, no obstante, que con este mundo de seres ideales no hemos agotado la realidad; que tenemos también espacio y materia, si bien este mundo del devenir no posee una verdadera realidad.
La aporía. ¿Será exacto que no le compete a la materia ningún género de causalidad? Si se dan diferencias necesarias en las cosas que sólo pueden provenir de la peculiar condición de la materia, ¿habrá que considerar todavía como totalmente ineficaz e inoperante aquello que produce resultados necesarios? Y si es preciso asignar a la materia algún género de actividad y eficacia, ¿será posible negarle toda condición de auténtica realidad? Se repite aquí en lo cosmológico el problema epistemológico de las relaciones entre el pensamiento conceptual y la sensación. También allí se empeñaba Platón en cargar excesiva y absorbentemente el acento sobre el pensamiento. Y también allí hubimos de preguntarnos: si sin la actuación del sentido no tiene lugar la rememoración de la idea, ni la rememoración en general, ni la rememoración de tal determinada forma correspondiente a lo percibido en la sensación, ¿se puede decir en serio que el sentido no contribuye en nada al contenido del saber intelectual? Por tanto debemos ahora preguntarnos: ¿Habrá que situar realmente el mundo sensible entre el ser y el no ser? También aquí ha abierto Platón, un tanto precipitadamente, el abismo invadeable de su dualismo sistemático, que luego trata de eliminar desvalorizando toda pretensión de realidad en uno de los dos términos. Platón tuvo conciencia de las dificultades y aporías que ello suponía, y una muestra de ello es que la materia y el espacio han sido constantemente designados por él como algo enigmático, oscuro y apenas creíble.

F. DIOS

Existencia de Dios

Al leer las animadas palabras que el anciano Platón dirige en las *Leyes* (887css) a un mancebo que pone dudas en lo más grande que hay, en la existencia de Dios, tiene uno la impresión de que para Platón la religión es cuestión de corazón. Sin embargo, es bien cierto que Dios no es para él objeto de la pura fe, como imagina por ejemplo la moderna filosofía. Un tal pensamiento es totalmente ajeno al hombre antiguo. El hecho de la existencia de Dios es para él más bien objeto del conocimiento y del saber. Platón no ha emprendido una demostración formal de la existencia de Dios; pero hay en él dos grupos de razonamientos que constituyen un claro camino hacia Dios, y que en la filosofía posterior han sido estructurados como formales pruebas de su existencia. Podemos llamar al primero vía física y al otro vía dialéctica.
La vía física hacia Dios. Coincide con el razonamiento de que se servía Platón para demostrar la inmortalidad del alma. Brevemente se expone en el *Fedro*, 245css, y más ampliamente se desarrolla en las *Leyes*, 891 bss. El punto de partida es el hecho del movimiento. Es indiscutible. Todo movimiento o es automovimiento, si se origina desde dentro, o movimiento extrínseco, si es provocado desde fuera. Todo movimiento extrínseco ha de reducirse en última instancia a automovimiento. El automovimiento es respecto del movimiento extrínseco algo anterior, lógica y ontológicamente. Por consiguiente, el hecho

del movimiento en el mundo presupone necesariamente una o más fuentes de automovimiento. Pero a todo lo que se mueve a sí mismo se llama tradicionalmente alma. Por tanto el alma es respecto del cuerpo lo anterior y primero, y fue error de los presocráticos no haber comprendido esto. Con su actitud dieron armas al ateísmo. Pero las almas, como lo da la experiencia, o son buenas o malas. De un alma buena emanan movimientos ordenados, y al contrario, de un alma mala movimientos desordenados. Ahora bien, todo nos está diciendo que los grandes y generales movimientos de la naturaleza, particularmente los de los cuerpos celestes, están rigurosa y regularmente ordenados. Los movimientos desordenados son en la naturaleza más bien una excepción, y su significación es a todas luces limitada. Por consiguiente, hemos de admitir que las almas rectoras de las que provienen los grandes movimientos cósmicos, son buenas y ordenadas, y que el alma más alta de todas, aquella que ha de suponerse como el vértice de confluencia de todos los movimientos, origen del más universal y más firme de todos los movimientos, ha de ser por necesidad la más perfecta y la mejor. Puesto que nos es patente, no obstante, la existencia de desorden en el mundo, hay que admitir que son muchas las almas o, al menos más de una, para poder explicar los desórdenes. Pero lo esencial y lo importante es que alcanzamos con nuestro conocimiento la existencia de una perfectísima alma. Frente a ella no tienen peso ni importancia las ocasionales excepciones.

El razonamiento de Platón no lleva estrictamente hablando a un puro monoteísmo; ni siquiera a un creador, sino sólo a un artífice del mundo, acaso tan sólo a un dios inmanente, es decir, al alma del mundo, si bien no se impone de un modo absoluto y necesario esta interpretación, ya que el alma del mundo existe antes del cosmos, y lo psíquico es antes que lo largo, ancho y profundo, lo que permitirla deducir una trascendencia de Dios. Sea de ello lo que sea, cierto es que con estos razonamientos ha echado Platón los cimientos para el argumento aristotélico tomado del movimiento universal. No se podrán valorar históricamente las pruebas del libro séptimo y octavo de la *Física* de Aristóteles, sin tener presente lo que Platón, en su período de vejez, escribió, ya sobre este tema.

La vía dialéctica hacia Dios no es sino la ascensión de hipótesis en hipótesis hasta el ανυπόθετον (sin hipótesis o soporte), el último fundamento del ser, el cuál está ya propiamente más allá del ser, sobrepujándolo todo en poder y en valor. Ya nos es conocido este modo de ascensión (cf. supra, p. 111). Constituye el anticipo histórico y doctrinal de la posterior prueba de la causalidad y contingencia para llegar a la existencia de Dios. Un paralelo de esta subida dialéctica hacia Dios, que se realiza con el pensamiento discursivo, lo tenemos en el camino a Dios a través de lo bello, que recorremos llevados por el «eros». Lo ha desarrollado Platón en el *Convivio*, donde la sacerdotisa de Mantinea, Diotina, enseña a Sócrates a amar aquel arte que encumbra al hombre hasta un supremo y altísimo amor que no deja ya ningún anhelo insatisfecho, sino que es plenamente suficiente (ικανόν), un absoluto, en el que el alma halla su total descanso. Es aquel estado del que oiremos después decir a san Agustín: «Inquieto está nuestro corazón, Señor, hasta que descanse en ti.» La vía dialéctica lleva a un Dios trascendente en el sentido del monoteísmo. Platón se ha acomodado, es verdad, al lenguaje de la religión popular y ha hablado a veces de muchos dioses; podemos asegurar con todo, que él personalmente era monoteísta. Allí donde habla enteramente en serio y donde

nos da lo más íntimo de su convicción habla invariablemente de Dios y no de dioses.

Naturaleza de Dios

Si se le hubiera preguntado a Platón sobre la naturaleza y esencia de Dios, seguramente que, al igual que a la pregunta sobre la esencia de lo bueno, hubiera respondido: Es tan alto y tan excelso ese objeto que no es posible tocarlo directamente. De hecho podemos recoger ideas y razonamientos ocasionales, vertidos acá y allá, que nos darán una aproximación, al menos indirectamente, del verdadero sentir de Platón en este punto. Si tenemos delante el proceso dialéctico de ascensión a la divinidad, aparecerá claro que la esencia de Dios, para Platón, se ha de buscar en la «aseidad» y en la absoluta valiosidad. Dios es el ser y Dios es el bien. Si se sigue el camino de la prueba física hasta el fin, Dios aparecerá como la pura actualidad. Dios es vida y Dios es acción. Pero podemos decir que Platón no ha llegado a un Dios personal.

Justificación de Dios

Deísmo antiguo. Platón se hace ya cargo del problema de la teodicea, el problema de la justificación de Dios ante el desorden, lo irracional y lo malo que se da en este mundo. Después de probar la existencia de Dios contra el ateísmo, se vuelve contra aquellos escépticos que aun creyendo que hay un Dios, impresionados por lo que parece excluir toda teleología, han venido a pensar que Dios ha hecho el mundo, pero después de hecho no se ocupa más de él (*Leyes*, 899d-900b; 908bc). Es la manera de pensar que en la moderna filosofía se ha denominado deísmo. Anteriormente hemos escuchado una inicial respuesta a este problema de la teodicea (cf. supra, p. 96s).
Mirada al conjunto. Ahora nos previene Platón de que en tales objeciones y dudas contra la providencia y bondad de Dios se esconde siempre un vicio dialéctico fundamental. A saber, se juzga las cosas y sus relaciones desde un punto de vista muy limitado que sólo tiene en cuenta, las más veces, el sujeto y su situación particular; y con ello se pierde la visión total del conjunto. Si se atiende a este conjunto, muchas cosas se verán de otra manera y variarán los criterios de valoración. Finalmente habrá que tener presente que la vida en este mundo no es la única existencia del hombre. Ésta tendrá su prolongación tras la muerte, y si queremos dar un juicio definitivo sobre la justicia de Dios, habremos de poner en el platillo lo que allí tiene lugar. Tan sólo las almas más pequeñas limitan su visión a los aspectos parciales de las cosas. Las almas mejores nada desestiman, todo lo consideran, aun el más allá, y nada se les escapa de lo que puede ser de importancia para el hombre. «Aunque seas tan bajo e insignificante que te escurras hasta las profundidades de la tierra, o aunque te pongas alas para volar y elevarte hasta el alto cielo, no has de escapar al castigo debido, que los dioses harán caer sobre ti, ya sea abajo en el Hades, ya sea en otro lugar más horrible» (*Leyes*, 905x). Es una idea que la encontramos en todos los pensadores cristianos, cuando recurren a la otra vida para completar la tesis de la providencia y la justificación del obrar de Dios, y que vuelve también en Kant al fundar el postulado de la inmortalidad del alma.

Dios y el hombre

La omnipotencia buena. *Asemejarse a Dios*. ¿Cuáles son las relaciones del hombre con Dios? En sus obras del período de vejez, cuando el anciano Platón pisaba ya el umbral de la eternidad, la significación de Dios alcanza su punto culminante. Nosotros, los hombres, se dice allí, somos una creación admirable salida de las manos de Dios; torneados acaso para ser meros juguetes de Dios, o creados, quizá, con una intención más seria; en todo caso somos propiedad de Dios, somos sus esclavos y como marionetas en sus manos. Sólo Él tiene los hilos y dirige nuestra vida. «Las cosas humanas no son por ello dignas de tomarse muy en serio» (*Leyes*, 803b). Pero al hombre justo y moralmente bueno siempre le amará Dios. Es su amigo. Por eso debe el hombre procurar huir de este mundo. «Y la fuga de este mundo consiste cabalmente en asemejarse a Dios, en cuanto esto es posible» (*Teet*. 176a).
Oración. Junto a este conato de propia perfección mediante el asemejarse a Dios, hay otra forma de unión con Dios que es la oración. Platón la recomienda particularmente en las circunstancias importantes y solemnes, por ejemplo al contraer matrimonio o antes de acometer una gran empresa. Pero no hemos de pedir lo que no es nada, por ejemplo, el oro y la plata o algo que para el que pide no significa un verdadero bien. No se ha de pensar que Dios muda de parecer movido por las plegarias o sacrificios, como se puede persuadir ó sobornar a un hombre. Dios es inmutable. El que se imagina que a fuerza de plegarias y sacrificios puede mover a la divinidad a concederle algo injusto es peor aún que el deísta o el ateo. El auténtico sentido de la oración no ha de ser pedir cuanto se nos antoja, como hacen los niños, sino que hemos de hacer objeto de nuestras súplicas el ajustar nuestra vida a inteligencia y razón. Es el genuino platonismo. La plegaria que cierra las páginas del *Fedro* refleja bien el carácter elevado y los nobles sentimientos de este filósofo, que es justo poner junto a los grandes espíritus religiosos de la humanidad: «¡Oh Pan amado y demás dioses de este lugar! Dadme ser bueno y hermoso en mi interior. Y lo que tenga de bienes exteriores esté de acuerdo con mi ser. Parézcame rico el sabio. De riquezas materiales séame dado poseer cuanto cumple a un hombre prudente y sobrio.»

Teología natural

Religión y moral. El empeño de Platón por asentar firmemente la existencia de Dios contra el ateísmo, la providencia divina contra el deísmo, y la justicia y santidad divinas contra una concepción más mágica que ética de la religión, está sostenido ciertamente por consideraciones de carácter moral y pedagógico. Aquellos errores corrompen alma y carácter. Pero ha de convenirse en que Dios e inmortalidad no son en Platón meros postulados, hechos aceptados sólo para llenar ciertas exigencias prácticas, es decir, morales del hombre.
Fe y ciencia. Su teología es ante todo verdad teorética, verdad que se presenta y se justifica primariamente ante el entendimiento y no ante la voluntad y el corazón. Con sus reflexiones sobre la existencia, naturaleza, providencia, justicia y santidad de Dios, tal como se exponen en las *Leyes*, Platón se ha hecho el fundador de la teología natural, que tan importante misión desempeñará en el desarrollo del pensamiento occidental. Al decir teología natural se nos va hoy el pensamiento a la oposición entre teología natural y

teología sobrenatural o religión revelada. Pero no es éste su sentido originario. La expresión teología natural retrocede, en efecto, según puede deducirse de san Agustín, hasta Varrón, contemporáneo de Cicerón, quien, a su vez, la tomó seguramente de Panecio. Ambos distinguen tres maneras de hablar de Dios»: una poética, otra civil y otra natural o filosófica. La teología poética coincide con la mitología. Tiene tan sólo un significado estético. La teología civil no es otra cosa que el culto público y oficial del Estado; toca a la guarda de las fiestas y ceremonias que el calendario prescribe. Nada tiene que ver esta teología con lo verdadero y lo falso; procede sólo por motivos políticos y administrativos, como Mucio Escévola, pontífice romano, lacónicamente muy a lo romano, dijo. La teología natural, en cambio, ni se ocupa del agrado estético ni de los usos civiles; va más allá de todo eso, a saber, a la investigación filosófica de la verdad sobre Dios. Lo que de la divinidad puede el hombre saber y probar, apoyado en la experiencia y en la reflexión sobre la naturaleza y el mundo, eso es lo que constituye la teología natural. Ésta busca una efectiva verdad con el auxilio de una auténtica ciencia. «Sobre esta teología han dejado muchos libros escritos los filósofos», dirá ya san Agustín, citando a Varrón (*De Civit*. *Dei*, vi, 5). El primero de la larga serie es Platón. Él fue el primero que empleó la palabra teología (θεολογία) (*Rep*. 379a), y es manifiestamente el creador de este concepto (W. Jaeger).

G. LA ACADEMIA ANTIGUA

Suele comprenderse en la denominación de «Academia antigua» a los personajes que enseñaron en la Academia en el período inmediato a la muerte de Platón. Los escolarcas de este tiempo son: *Espeusipo*, sobrino de Platón (347-338), *Jenócrates* (338-314), *Polemón* (314-269) y *Crates* (269-264). Uno de los más destacados hombres de ciencia de la Academia antigua, perteneciente aún al s. iv, es *Heraclides Póntico*, del que ya antes se hizo mención (p. 50). Tanto él como las otras dos figuras relevantes, el matemático *Filipo de Opunte* y el botánico *Diocles*, hacen sospechar que el interés por las ciencias particulares fue también grande en la Academia antigua.

Pero en el fondo la escuela fue derivando cada vez más hacia la forma externa de un círculo pitagórico. Las aficiones a lo pitagórico se hicieron sentir también de un modo acusado en el terreno científico y filosófico, aún más que en el último período de Platón. Así se explica que uno de los temas más acuciantes sea ahora el problema de la relación entre el número y la idea. Platón había distinguido números ideales y números matemáticos. Espeusipo no creía más que en números matemáticos. Jenócrates identificó los números ideales a los matemáticos. Otro problema capital fue la relación entre el conocimiento sensible y el intelectual; en esto se llegó a suprimir el dualismo platónico. Un tercer problema lo constituyó la teoría del placer. También aquí se suavizó la rigidez dogmática y se incluyó a los bienes materiales entre los factores de la felicidad, con lo que la Academia mostró una mayor amplitud de miras que la ética de cínicos y estoicos. Eudoxo de Cnido (ca. 408-355) vuelve incluso a introducir el placer como principio ético. Hacia el final de este período de desarrollo, hacen su aparición en la Academia tendencias y corrientes ajenas al genuino platonismo: actitudes en parte místicas, en parte extra o precientíficas. Son iniciadas por Jenócrates; la Academia abre sus puertas a las especulaciones orientales; la naturaleza se demoniza; la teoría de los números

se torna una pura fantasía; el número 1 es el primer dios, es masculino, espíritu, padre y rey del cielo; el número 2 es femenino, es la madre de los dioses, es alma y guía del mundo infraceleste. Los estratos platónicos del conocimiento adquieren una burda y material localización; el objeto del saber científico está, más allá del cielo; el del conocimiento sensible más acá; y el de la opinión es el cielo mismo. Hasta la fase de la «Academia media» no se volverá a ser sobrio.

ARISTÓTELES

La idea del mundo

Vida

Aristóteles no es ateniense de origen, sino natural de Estagira, en la costa tracia, donde nació en 384. Su padre era médico de cabecera del rey macedónico Amintas, y Aristóteles mismo tendrá vinculada la suerte externa de su vida a la órbita macedónica y ello le perderá. A los 18 años entra a formar parte de la Academia y en ella permanece por espacio de veinte años hasta la muerte de Platón. En vida profesó alta estima a su maestro. En la elegía que le dedicó a su muerte, habla de la amistad que unió a ambos y afirma que Platón fue un hombre de tal grandeza que sólo podrá elogiarle quien sea digno de él. Ninguna merma de esta estima y amistosa veneración supone el distanciamiento doctrinal que luego se operó en el espíritu de Aristóteles. «Siendo los dos amigos míos (Platón y la verdad), dice él en la *Ética a Nicómaco*, es un piadoso deber mío poner por delante a la verdad» (1096a 16). Se saca con todo la impresión, al leerle, de que la crítica hecha a Platón no siempre discurrió *sine ira et studio*; muchas veces es rebuscada, no siempre profunda y a menudo peca de estrechez de miras.
A la muerte de Platón (348) marcha Aristóteles a Aso, en el Asia Menor, en las cercanías de la antigua Troya, se pone bajo la protección de Hermias, rey de Atarne, y funda allí, en unión con otros compañeros de la academia, una como sucursal de la escuela platónica. Sólo tres años permanece Aristóteles en Assos. Hermias es apresado por los persas y Aristóteles tiene que huir. Permanece algunos años en Mitilene, donde encuentra a Teofrasto, su futuro sucesor; va en 342 a la corte del rey Filipo de Macedonia y se encarga de la educación de su hijo Alejandro, niño entonces de 13 años. Al ocupar éste el trono, vuelve a Atenas y funda allí su propia escuela, el Liceo, en 335 en el sagrado paraje de Apolo Liceo. Al igual que la academia presenta aquel grupo estudioso el aspecto de un (θίασος), especie de comunidad religiosa dedicada al culto y honra de las musas. Más tarde se llamó a los hombres de aquella escuela los «peripatéticos», y en época aún posterior se dio como explicación y significado de este nombre el hecho de que, tenían sus explicaciones doctrinales paseando. Aparte de que esta costumbre era muy general desde Sócrates, es lo más probable qué -como en las otras denominaciones de las escuelas filosóficas griegas: academia, liceo, estoa, cepos (jardín de los epicúreos)- también este nombre provenga de alguna circunstancia de lugar, que pudo muy bien ser la galería o paseo (περίπατος) que se encontraba a pocos pasos del liceo.

Aristóteles había publicado ya numerosos escritos en su juventud, pero durante su actividad en el liceo no es ya un simple escritor, sino todo un maestro y un organizador científico. Aristóteles funda aquí un círculo de investigación científica de gran estilo. Bajo su dirección los miembros de aquella comunidad compulsaban y elaboraban materiales de la más varia índole cultural: filosofía, historia de la filosofía, ciencias naturales, medicina, historia general, archivos antiguos, política y filología. Sólo así se explican los vastos conocimientos que presupone y utiliza Aristóteles en sus escritos. No duró más de 12 años esta fecunda actividad. A la muerte de Alejandro (323) subió al poder en Atenas el partido antimacedónico, y Aristóteles prefirió huir a tiempo antes de que se entablara contra él el consabido proceso de ασέβεια (impiedad), «para que los atenienses no pecaran por segunda vez contra la filosofía», como decía él apropiándose el papel de Sócrates. Ya al año siguiente, 322, moría Aristóteles en Calcis de la isla de Eubea, a la edad de 62 años.
Poseemos su testamento. Es todo un símbolo del hombre y de su filosofía. Al tanto de la vida concreta y de sus mínimos detalles no se pierde en ellos, sino vive su vida marcada con el sello de su espíritu culto y de su corazón noble. De manera conmovedora dispone él, el filósofo solitario y exilado, de su casa, mira por sus dos hijos, Pitias y Nicómaco, así como por la madre de este último y dedica un recuerdo amistoso a sus esclavos, a los más de los cuales pone en libertad; a los que le han proporcionado servicios personales les permite quedar en la casa hasta llegar a la edad conveniente y entonces todos quedarán manumitidos. Desfilan en el documento el recuerdo de la casa paterna, el recuerdo de su madre y hermano a quienes había perdido muy pronto y el recuerdo de su primera esposa Pitias, también fallecida. Donde él sea enterrado deberán también ser llevados allí los huesos de aquélla, «como ella misma lo había deseado». La última disposición provee que Nicanor, su hermano adoptivo, que había servido como oficial en el cuartel general de Alejandro, cumpla el voto que Aristóteles había hecho por él; después del regreso feliz a la patria debería ofrecer en Estagira sendas estatuas de cuatro varas de alto a Zeus salvador y a Atenea salvadora.

Obras

De lo escrito por Aristóteles, mucho se ha perdido, y de lo llegado hasta nosotros, no todo está en buen orden. Atendiendo al modo de publicación se distinguen los escritos que Aristóteles dedicó a la publicidad, los llamados escritos «exotéricos» (εξωτερικοί λόγοι, εκδεδομένοι λόγοι) y los no destinados a la publicidad, escritos «acroamáticos» (ακροαματικοί λόγοι, υπομνήματα), también dichos «esotéricos» o didácticos (πραγματείαι). Los primeros estaban destinados al gran público, eran obras literarias, artísticas, por la mayor parte diálogos del período juvenil. De ellos nos han sido conservados sólo fragmentos. Los segundos eran apuntes de clase más o menos rápidos, redactados algunos en Aso y la mayor parte en el liceo. No fueron publicados hasta el 50 al 60 a.C. por Andrónico de Rodas, tras largo período de abandono y olvido. Desde que fueron de nuevo descubiertos, la antigüedad no cesó de explotar principalmente estos escritos más científicos y escolares, relegando a segundo término los demás del período juvenil. Con ello ocurrió que se perdió de vista la evolución doctrinal de Aristóteles y se acostumbró a citar sus obras indistintamente como si hubieran sido escritas todas desde un mismo e idéntico

punto de vista. Gracias a las investigaciones de Werner Jaeger, que aprovechó los fragmentos de las obras juveniles, conocemos mejor su interno progreso doctrinal y podemos entender sus escritos, incluso las πραγματείαι o disciplinas, según su desarrollo cronológico. A la luz de estas investigaciones distinguiremos tres períodos en la producción aristotélica: academia, transición y liceo.

Academia. En su primer período, en la *academia* de Platón (367-347), Aristóteles piensa aún totalmente en platónico. Por ejemplo, en el diálogo *Eudemo* enseña la preexistencia y la inmortalidad del alma con ideas parecidas a las desenvueltas por Platón en el *Fedón*, sigue la teoría de las ideas, su conocimiento anterior y su ανάμνησις (recuerdo) actual, y ve en la existencia incorpórea, del alma sola, el auténtico y esencial ser del hombre. Cuerpo y alma son considerados todavía desde un ángulo netamente dualista como substancias separadas. El *Protréptico* tiene el sentido de llamada y exhortación a una manera de vida puramente filosófica, ordenada a las eternas ideas, de un modo similar a la consigna del Estado platónico. «En el cielo hay un tipo ejemplar en el que todo hombre de buena voluntad podrá mirar y fundar su propio ser.» Fue muy leído en la antigüedad; Jámblico lo utilizó para su propio *Protréptico*, Cicerón para su *Hortensius*, y a través de este último escrito, su influjo llega a Agustín (ver infra, p. 292). Otros escritos cuya composición cae dentro de este período son los diálogos*: Sobre la justicia, Político, Sofista, Simposion, Sobre el bien, Sobre las ideas, Sobre la oración*.

Transición. La fase de transición se refleja -en los escritos de Aso, Lesbos y la corte macedónica. Es característico como escrito de transición el diálogo *Sobre la filosofía*. Su segundo libro desarrolla una crítica de la teoría platónica de las ideas. En el tercer libro presenta ya Aristóteles las ideas fundamentales de su propia concepción y se preludia ya quizá el concepto central de su propia metafísica, la noción del motor inmóvil (así lo cree W. Jaeger, H. v. Arnim lo discute); pero abunda aún en consideraciones y maneras de ver del último Platón, tal como se nos muestra, por ejemplo, en el escrito *Epínomis*. De este tiempo datan aquellos primeros fragmentos de los escritos didácticos de Aristóteles, que considera Jaeger como primitiva metafísica, primitiva ética, primitiva política y primitiva física. Son: *Met*. A, B, K, 1-8, A a excepción del cap. 8, M 9 y 10, lo mismo que .N; *Ética a Eudemo*, A, B, I', H; *Política*, B, P, H, O; *Física*, A, B; Περί ουρανού; Περί γενέσεως και φθοράς.

Liceo. En el tiempo del liceo tienen su puesto los «escritos didácticos», con la excepción de las partes más antiguas antes mencionadas incorporadas a la actual redacción. Cómo haya que distinguir unas partes de otras, es cosa muy debatida. Nosotros distinguimos:

1. Escritos lógicos: Κατηγορίαι (Categoriae. Praedicamenta); Περί ερμηνείας(De interpretatione); Αναλυτικά πρότερα y Αναλυτικά ύστερα (Analytica priora y Analytica posteriora); Τοπικά (Topica); Περί σοφιστικών ελέγχων (De sophisticis elenchis). Después se reunieron todos estos escritos con el nombre de Οργανον, instrumento, porque se miraba a la lógica como un instrumento para el recto procedimiento en la ciencia.

2. Escritos metafísicos: Φυσική ακρόασις (Physica auscultatio), filosofía natural metafísicamente conducida, en 8 libros; Τα μετά τα φυσικά (Metaphysica), doctrina general de Aristóteles sobre el ser en cuanto tal, sus propiedades y causas primeras, en 14 libros, cuyo título es de origen posterior, pero no tiene

el mero sentido bibliotecario de que estos libros venían, en la compilación de Andrónico de Rodas, detrás de los 8 libros de la Física, sino que encierra también la indicación metódica y real de que, en un recto orden de conocimiento, han de ser leídos «después» (μετά) de los escritos físicos, si bien su objeto es algo que, por naturaleza (τή φύσει), es lo primero, por lo que esta ciencia se denominaría «filosofía primera».

3. Escritos de flosofía de la naturaleza: Περί ουρανού (De caelo); Περί γενέσεως και φθοράς (De generatione et corruptione); Περί μετεώρων (Meteorología), una especie de geografía física; Περί τά ζοά ιστορίαι (Historia animalium), zoología sistemática en 10 libros; Περί ζώων μορίων (De partibus animalium); Περί ζώων πορέιας (De incessu animalium); Περί ζώων κινήσεος (De motu animalium); Περί ζώων γενέσεως (De generatione animalium); Περί ψυχής; (De anima); en 3 libros además una serie de escritos menores llamados *Parva Naturalia*, cuyos títulos son *De sensu et sensibilibus; De memoria et reminiscentia; De somno et vigilia; De insomniís; De adivinatione per somnum; De longitudine et brevitate vitae; De vita et morte; De respiratione*.

4. Escritos éticos y políticos: Ηθικά Νικομάχεια (Ethica ad Nicomachum), ética sistemática en 10 libros, publicada por el hijo de Aristóteles, que le ha dado el nombre; Πολιτικά (Política), 8 libros con las ideas sociológicas, políticas y jurídicas de Aristóteles; Πολιτέια Αθηναίων (Constitución de Atenas), la única conservada de las 158 constituciones políticas que hizo compilar Aristóteles; no fue descubierto este escrito hasta 1891. La Ηθικά Ευδήμεια (Ethica Eudemeta) y la Ηθικά μεγάλα (Magna Moralia) pueden ser, la primera, la primitiva ética aristotélica, y la segunda, escritos postaristotélicos.

5. Escritos filológicos: Τέχνη ρητορική (Ars rhetorica); Περί ποιητικής; (De poética).

No son auténticos: Catég. 10-15 (*Postpraedicamenta*); es considerado frecuentemente como espúreo; podría, sin embargo, ser genuino; el libro 4 de los *Meteorológicos*: *De mundo* (de influjo estoico; compuesto entre el 50 a.C. y el 100 p.C.); el libro 10 de la *Historia animalium* y acaso también el libro 7, libro 8, cap. 21-30, y el libro 9; *Sobre las plantas; Sobre el lugar y los nombres de los vientos; Sobre las percepciones notables del oído; Sobre los sonidos; Sobre la respiración; Sobre la juventud y la vejez; Sobre los colores; Sobre las líneas indivisibles; Mecánica; Económica; Fisiognómica, Retórica de Alejandro; Sobre Jenófanes, Zenón y Gorgias; Metafísica a y Física H* son escritos de discípulos. Los *Problemata* son postaristotélicos, aunque están inspirados en notas de Aristóteles.

Teorías sobre la cronología

Desde el libro de Jaeger sobre la evolución doctrinal de Aristóteles la investigación se halla en un movimiento intenso y muchas veces contradictorio. El pensamiento central de W. Jaeger es que Aristóteles, platónico aún en el período joven, se desenvuelve cada vez a más distancia de su maestro, si bien mantiene siempre concepciones esenciales platónicas. En el plano filosófico, lo suprasensible del mundo de las ideas platónicas pierde cada vez más significación, mientras aumenta el interés por el mundo de acá y por la investigación empírica. En este mundo espacio-temporal se habría encontrado finalmente Aristóteles a sí mismo. Según esto, todo lo que en los escritos cae más cerca de Platón respondería a un período primero, y a uno posterior, lo

que acusa más la ausencia de ese influjo. a) Son, pues, enteramente platónicos los diálogos del primer período, cuando Aristóteles pertenece aún a la academia. b) Pero también platoniza en el período de transición, aun cuando se advierten los nuevos derroteros. Tienen aquí su puesto la llamada física primitiva (PAys. A, B; De caelo; De generatione et corruptione), la metafísica primitiva (Met. A, B, K 1-8, A, excepto el cap. 8, M 9,10, N), la ética primitiva (Eth. Eud. .4, B, I', H), y la política primitiva (Pol. B, P, H, (9). c) Todos los demás escritos pertenecen a la época del Liceo. Ahora la metafísica no es ya la doctrina del mundo suprasensible, sino de la substancia particular (substancia primera) captable sensiblemente, como lo muestran Met. Z, H, O. Y la psicología, ética y política se ocupan también ahora de la descripción de la realidad concreta y de sus datos positivos. H. van Arnim ve la evolución aristotélica de un modo esencialmente distinto. Los libros K, A, y N de la Metafísica serían primitivos; los restantes pertenecerían al tiempo del liceo, también el A y el B, que estarían, por tanto, ahora emparejados (en el tiempo) con el Z, H y O, que son para Jaeger posteriores. Los Magna Moralia, y no la Eth. Eud. serían la ética primitiva, mientras la Eth. Eud. pertenecería a la segunda estancia en Atenas. W. D. Ross piensa de modo parecido a Jaeger: a) Período de la academia. Diálogos de impronta platónica. b) Período de Aso, Lesbos y Macedonia. Aquellas partes de los escritos conservados que aún platonizan considerablemente, según Ross, la Phys., De caelo, De gen et eorr., 1. in De anima, Eth. Eud., las partes más antiguas de la Metafísica y de la Política, acaso también las partes más antiguas de la Hist. animalium. Las partes más antiguas de la Metafísica serían A, A, K 1-8, A, N; las de la-Política H y O). c) El período del liceo llevaría finalmente la terminación de las obras comenzadas en el período intermedio, sobre todo de la Metafísica, y además la Eth. Nic., Política y Retórica, colección de Constituciones políticas, los Meteorológicos y las obras psicológicas y biológicas. Ross ve también la línea general en un movimiento que va «del mundo del más allá a un interés cada vez más intenso por los hechos concretos de la naturaleza y de la historia, en la persuasión de que la forma y el sentido del mundo no están separados de la materia, sino que hay que encontrarlos alojados en ella». Una parecida evolución la ve por lo demás Ross en el mismo Platón, sólo que al revés, a medida que se distancia de Sócrates, se hace más fuerte la trascendencia de la idea, es decir, el estado de total separación en que se encuentra lo «suprasensible». De ahí un natural movimiento de retorno, en Aristóteles, de lo trascendente a lo sensible. El concepto de lo suprasensible ha sufrido en este proceso una dislocación. Metafísica no significa, en efecto, una separación total, sino sólo en ciertos aspectos y con sentido enteramente especial. Sin embargo, ese falso concepto ha cundido demasiado, inficionando aún hoy la historia de la evolución de la ideas. Gohlke tiene también su teoría propia. a) Al principio, hasta los 40 años, es su periodo platónico. Después entra de pronto Aristóteles en una fase evolutiva, abriéndose caminos enteramente propios, que tienen, no obstante, su preparación anterior. b) Tras la retirada de Atenas a Aso se aplica a la formación de su ideario ético y político; nace la primera concepción de los Magna Moralia, y surgen también los libros lógico-metafísicos más antiguos, entre ellos las Categorías y los Tópicos 3-6. Filosóficamente se mantiene aún sobre el terreno de la teoría de las ideas. c) Después de la vuelta a Atenas se manifiesta en seguida, dentro de su propia escuela, la tendencia hacia la substancia singular y concreta del mundo

sensible. Un nuevo concepto de potencia (δύναμις) hace comprensible la aparición de la teoría de la potencia y el acto, y desde ella reelabora Aristóteles el antiguo concepto de είδος. Pero el giro más llamativo está en que la ciencia de la substancia entendiendo por tal el ser concreto, se va a configurar como una teología. Al revés de lo que quiere Jaeger, el empírico que es ahora Aristóteles, se interesa de nuevo por los principios del ser y se hace un teólogo, incluso un teólogo monoteísta (Met. A y De mundo, que Gohlke, contra toda la crítica filosófica, tiene por genuino). Cronología de la Metafísica, según Gohlke: 4 estratos; 1) Metafísica más antigua. (A 1-9, B, I; A, Z en la elaboración más antigua, e I). 2) Metafísica media (A 1-7 y 10, B-E, Z en la elaboración antigua, I, M desde 1086a 21, N). 3) El así llamado «esbozo» (K, A). 4) La forma de una nueva iniciada elaboración, reconocible por los añadidos a la metafísica media, especialmente en Z, así como en los pasajes enteramente nuevos (a, H, M hasta 1086a 21). Cronología de la Física: A, E, Z-O en una primera elaboración, sin el motor inmóvil; B-A; finalmente nueva redacción de O y reagrupación de todo el conjunto. M. Wundt, que asiente ampliamente a Gohlke, sitúa igualmente en el comienzo de los años de maestro en el liceo la persuasión de que la cosa concreta del mundo sensible posee el ser en su sentido originario; así ya en las *Categorías*, que son de fecha muy temprana dentro de este período. Las cosas así, surgió después en Aristóteles la preocupación de si no habría que introducir una nueva clase de esencia, a saber, la suprasensible. Puede con ello distenderse la filosofía de Aristóteles (con toda claridad, por ejemplo, en el concepto de metafísica y en la concepción de la ουσία) entre los dos polos del singular concreto y del universal. Al primero responde la cuestión de la materia, de los principios (αρχαί) y del movimiento, que fueron tema de los jonios; al segundo los problemas del ser en cuanto tal, de la forma y είδος universal, tema de la filosofía itálica y platónica. El estrato platónico, perceptible,
v. g. en Phys. B y Met. l', E y A, es más reciente, porque aparece allí por primera vez el par conceptual δύναμις-ενέργεια que, como habría demostrado Gohlke, no lo encontró Aristóteles hasta más tarde. El estrato jónico, perceptible v. g. en Phys. A y Met. A 1-2 o d, sería anterior. De la contraposición de los dos órdenes de ideas se originarían las aporías de la metafísica. Aristóteles se aplicó a resolverlas mediante la teoría de potencia y acto. Esta teoría habría sido la primera concepción estrictamente propia, y desde ella habría que enfocar la polémica con Platón. Los libros que no contienen dicha teoría serían siempre más antiguos. Por la composición más reciente de Met. E y A, aboga el hecho de que en ellos se utiliza el concepto de motor inmóvil, del que ha demostrado ya Hans v. Arnim haberlo descubierto Aristóteles más tarde. Podría entenderse, en sentido jónico, como causa primera, y, en sentido platónico, como el ser que es por si mismo. Enteramente al comienzo estaría el Met. Z, que presupone la idea fundamental de que substancia es propiamente la substancia primera, y que ella es el buscado objeto de la metafísica. Una substancia singular constituiría también la clave de bóveda de la metafísica, a saber, la substancia divina Se distinguiría de la substancia singular corriente como lo incondicionado de lo condicionado. El sentido de toda metafísica sería este levantarse desde la substancia sensible y condicionada a la substancia incondicionada del primer motor. Según J. Zürcher todo lo que queda de genuino en el «Corpus aristotelicum» seria filosofía platónica Pero esa genuinidad no alcanza más allá del 25 por ciento

del total. El resto sería añadido de Teofrasto, que habría elaborado durante 30 años, deformándolo substancialmente, el fondo de apuntes de su maestro.

A. SABER Y CIENCIA
Lógica

Carácter general de la lógica aristotélica. Aspectos formal, práctico y material. Antes de Aristóteles se había ya tratado ampliamente en filosofía el tema del saber y de la verdad. Pero con Aristóteles nace una ciencia formal del saber, la lógica. Y no sólo nace con él, sino que queda en él tan perfectamente delineada y recortada en su forma clásica, que aún hoy se anda por los carriles que Aristóteles le señaló. Es significativo a este propósito el dicho de Kant de que la lógica no ha tenido que dar ningún paso atrás desde Aristóteles, pero que tampoco ha podido dar un paso adelante. Las ideas más esenciales para la ciencia de la lógica se contienen en los *Analíticos*. El mismo título del libro da ya el carácter de esta lógica. Es un análisis del espíritu. Así como la anatomía descompone el cuerpo humano en sus diferentes partes, así la lógica aristotélica el pensamiento y el lenguaje del hombre. Fue Aristóteles el primero en ver que también el espíritu posee una estructura perfectamente determinada; que está integrada por ciertos elementos y funciones elementales o primarias, y que en este respecto puede ser estudiado y descrito. Esos elementos últimos los ve Aristóteles en el concepto, en el juicio y en el raciocinio. Todavía hoy constituyen esos elementos los capítulos centrales de la lógica. En general trata Aristóteles de describir y clasificar. Ya en este campo de la lógica se muestra su inclinación a explorar el mundo de la experiencia en su compleja variedad, y a ordenar, dividir y clasificar lo concreto. Pero Aristóteles emprende esa exploración de las formas elementales del espíritu, impulsado por un interés no exclusivamente teorético, sino también práctico. Quiere también ofrecer un instrumento apto para conducir de un modo irreprochable el pensar científico, la demostración y la refutación. Esto ocurre especialmente en los *Tópicos* y en los *Elencos Sofísticos*. La lógica es, pues, no sólo una lógica teorética, sino también una lógica práctica. Y al mismo tiempo es también viva y constante en Aristóteles la preocupación por el tema del alcance y eficacia de nuestro pensar, hasta qué punto nuestros medios cognoscitivos, no sólo formalmente considerados operan rectamente, como instrumentos perfectos, sino que efectivamente captan el material cognoscitivo que deben captar; es decir, su lógica no es meramente formal, ni sólo práctica, sino también material; epistemología o teoría del conocimiento, como hoy decimos.

En tiempo reciente se ha ocupado también de Aristóteles la forma más moderna de la lógica, la logística, y ha comprobado que se acercó también él ya a esta forma refinada de la lógica. Se ha intentado esbozar la evolución de su pensamiento lógico desde el punto de vista de la mayor o menor perfección formal y lógica. *Categorías, Tópicos* y *Elencos* lo primero cronológicamente, son una primera lógica, aún bastante primitiva. *Peri hermeneías* sería una etapa de transición. La segunda lógica se encontraría en *los Anal. prior*. A, excepto cap. 8-22, y *Anal. post*. A. En esta segunda lógica daría Aristóteles una silogística asertórica bien estructurada, conocería el concepto de las variables y mostraría un nivel relativamente alto en técnica lógica. La tercera lógica (*Anal*. *prior*. A 8-22 y *Anal*. *prior*. B) añadiría aún una lógica modal, bien que todavía

imperfecta; reflexiones metodológicas sobre la silogística, «con intenciones lógico-formales de sorprendente sutileza» (Bochenski) y proposiciones de lógica predicativa que, fuera de las variables, contienen sólo constantes lógicas. Pero lo que la lógica tradicional tomó siempre de Aristóteles fueron sus ideas sobre el concepto, el juicio y el raciocinio.

El concepto. El último elemento que descubre el análisis de la mente es el concepto. «Llamo concepto a las partes en que se descompone el juicio, a saber, el sujeto y el predicado» (*Anal. pr*. A, 1; 24b 16).

Concepto del concepto. El concepto mismo, pues, no es de suyo un enunciado ni un juicio y, consiguientemente, no es verdadero ni falso, como expresamente nos asegura Aristóteles. El concepto ciervo, por ejemplo, es ante todo una palabra; y en general las ideas que baraja Aristóteles en torno al concepto están enfocadas principalmente desde el punto de vista del lenguaje. Nunca nos ha dado una doctrina formal sobre el concepto. Recoge lo que Sócrates y Platón habían asentado firmemente, que el concepto es siempre universal y comprende lo permanente y necesario, en una palabra, lo esencial. Que el concepto expresa lo esencial, lo «quiditativo», la ουσία, lo dice continuamente Aristóteles. Con ello se atribuye al concepto, al menos implícitamente, una función predicativa. Si capta y comprende la esencia, debe convenirle también la verdad; pues la esencia es esencia de algo. Sin embargo, no es esto afirmado formalmente por Aristóteles, sino más bien presupuesto. Y ello se explica por el papel que en Platón desempeña el λόγος τής ουσίας. Evidentemente para él, como para Aristóteles, es esta razón o concepto una expresión de ser y no, simplemente, mero término de un juicio actual o posible.

La definición.El concepto artificialmente elaborado se llama definición (ορισμός). La definición tiene por cometido fijar la esencia de un objeto de tal manera que esta «quididad» esté netamente separada y distinguida de todo otro ser y quede perfectamente patente y clara en su peculiaridad única. Su regla es: la definición se hace tomando el género próximo y la diferencia específica. Quiere decir: un objeto está incluido en una noción genérica que se supone conocida; por ejemplo, el número 3 se determina por el género número; pero como hay muchos números, se contrae el género por medio de una ulterior determinación, de modo que entre los diversos números sólo se piense el 3. Esto se obtiene por la adición de aquella propiedad específica que, a diferencia de todos los demás números, sea justamente la designación única para el 3, a saber, el hecho de que el 3 es entre todos los números el primer número impar. La definición, pues, del concepto de 3 se expresa así: «es el primer número impar» (*Anal. post*. B. 13). Por la diferencia específica se forman, a partir del género, las especies. La definición expresa siempre el concepto especifico.

Género y especie. Así pues, Aristóteles echa mano de los conceptos de género y especie para definir las cosas. Pero Aristóteles nunca ha desarrollado propiamente el significado de estos dos conceptos básicos. El género lo explica por la especie («género es lo común dentro de una pluralidad específicamente diversa», *Top*. A, 5; 102a 31), y luego la especie a su vez por el género («la especie se forma del género mediante la diferencia especifica», *Met*. I, 7; 1057b 7). Es cierto que Aristóteles explica cómo se llega al género (*Anal. post*. B, 13), a saber, reteniendo lo igual que es común a objetos diversos.

Pero como no nos dice nada de aquello primero que es igual y común, sino que se fija tan sólo en la igualdad de la esencia, y la esencia la define luego

recurriendo de nuevo a la nota de la universalidad -la esencia no es otra cosa que el género o la especie-, resulta que nos encontramos en un círculo vicioso. Género y especie no se nos declaran en función de alguna nota o característica material de la cosa, por ejemplo, por la conveniencia en la estructura externa o interna, apreciable en determinados objetos, o por la semejanza de órganos reproductores o por la masa de elementos hereditarios comunes, sino en función de un aspecto puramente formal, la mera generalidad o universalidad, de modo que lo esencial se define por lo común y lo común a su vez se define por lo esencial. Sin embargo, para él no hay en todo esto una *petitio principii*, puesto que, enfocados desde la dialéctica platónica, los conceptos de γένος y de είδος se suponen ya conocidos. El género y la especie no necesitan fundamentarse mediante un proceso de generalización, sino que poseen ya de suyo su esencia en la forma, la cual no se obtiene abstractivamente desde una multitud de inferiores que se comparan, sino que está ya allí a priori y se deduce intuitivamente, de modo que en realidad no existe el problema de la deducción de la especie por vía de generalización. La *Nueva Ontología* (N. Hartmann) teme sin razón que la antigua ontología se quede quizá sin tocar la esencia, al tomar por esencial lo que de hecho es periférico y sólo casualmente universal. La esencia es esencia, no por ser universal, sino, al revés, es universal porque es είδος. Jamás pierde la esencia aristotélica este fondo platónico. Sin el método de la διάιρεσις no puede entenderse la definición aristotélica. Viene a ser esta definición como la ubicación lógica y ontológica del objeto en cuestión dentro del sistema total de conceptos e ideas en que quedó organizado por Platón el ser en su totalidad. Es precisamente un platónico, Porfirio, quien ha trazado el árbol genealógico del ser, que habrá que tener ante los ojos para entender en su primario y original sentido los términos de género, especie y definición. El esquema para construir la definición (género próximo + diferencia específica) es el esquema del *arbor porphyriana*.

Es del mayor interés, para comprender la genética histórica de las ideas, reparar en el hecho de que Aristóteles, al principio de una serie de reglas para la estructuración práctica de una definición (*Top*. Z, 5), señala al género, que entra en la definición, como algo *natura prius* (anterior) y *notius* (más conocido). Esto nunca lo es un concepto lógico, sino sólo el είδος ontológico de Platón. Y cuando Aristóteles requiere que la definición dé siempre el género superior inmediato, sigue también en ello a Platón, que insistió una y otra vez en que en el proceso «diairético» no se saltara ningún término intermedio (cf. supra, p. 110). Tan sólo aporta Aristóteles aquí la novedad de sumar al género el concepto de la diferencia específica.

Categorías. Pero la clasificación de los conceptos es algo netamente aristotélico. Nuestro filósofo descubre que los conceptos que unimos en nuestros juicios pueden todos reducirse a un cierto número limitado de grupos típicos. Así construye Aristóteles, con esta consideración, la tabla de las categorías. Contiene esta tabla 10 esquemas de formas de predicación. Nuestros conceptos, en efecto, o son notas de una esencia (substancia), o expresan aspectos de cantidad, de cualidad, de relación, de lugar, de tiempo, de *situs*, de *habitus*, de acción y de pasión. Las categorías se subdividen en dos grandes grupos. De una parte está la substancia, el ente que existe en sí mismo y posee por ello cierta independencia y suficiencia; de otra parte están los nueve esquemas restantes, los llamados accidentes, aquello que puede añadirse a la substancia para determinarla más. Y sigue aun la división. Las

predicaciones accidentales pueden convenir a la substancia de modo constante y necesario por razón de su misma esencia; son los «propios», v.g. que el hombre pueda reír, o que la suma de los ángulos de un triángulo sea igual a dos rectos. O se trata de determinaciones que se encuentran de hecho en una substancia, pero pueden también faltar, y son los accidentes ordinarios. De ellos todavía unos se dan en tal substancia con una cierta probabilidad y regularidad; por ejemplo, que los hombres, varones, no siempre ni necesariamente llevan patillas, pero que a la mayor parte les crecen. Otros son completamente imprevisibles, que al hacer un hoyo, por -ejemplo, para plantar un árbol, se encuentre de pronto un tesoro, es una pura casualidad (*Met*. d, 30). Con tales cosas y situaciones no se puede construir la ciencia. Pero sí se puede dar un cierto cauce científico al anterior accidente de probabilidad, si bien no será estricta ciencia. La auténtica ciencia, en efecto, se apoya en enunciados que o son propios o son contenidos esencialmente. Como se deja ver, detrás del interés de Aristóteles por el accidente se esconde toda una problemática teorética de la ciencia.

Pero Aristóteles no ve en las categorías simples elementos lógicos, sino también ontológicos. El ser se divide también a tenor de la tabla de las categorías. Entiéndase bien con todo que Aristóteles ha descubierto su esquema categoríal en su análisis del juicio, no directamente en el análisis del ser. Las categorías son, ante todo, formas de predicación (κατηγορείν = predicar), igual que en Kant, lo que puede fácilmente deducirse de *Phys*. A, 7; 190a 34. Falsamente afirmó Kant que habían sido recogidas de cualquier manera, tal como casualmente se encontraron; prueba en contra es que la *Phys*. A, 7, lo mismo que el Περί ερμηνείας, quieren dar una descripción exhaustiva de las formas de predicación. Si las entiende Aristóteles también, a diferencia de Kant, como formas del ser (*Met*. d, 7) ello es porque aquél no duda aún de la posibilidad de la metafísica, sino que suscribe, con Parménides, la correspondencia entre el pensar y el ser. Pero lo que da el sello definitivo a la metafísica aristotélica es su estrecha conexión con el juicio, a través de las categorías como formas de predicación, si bien no se ha considerado esto suficientemente merced a cierto oscurecimiento del cuadro por influjos estoicos posteriores.

El juicio. Su naturaleza y clases. Cuando se unen dos conceptos para obtener un enunciado sobre la realidad, afirmando o negando, tenemos el juicio. Por ser esencialmente un enunciado, ha de considerarse el juicio como el asiento propio de lo verdadero y de lo falso. Por ello se distingue el juicio lógico de toda otra clase de unión de conceptos que puede hacer el espíritu, cuales se dan, v.g., en la expresión de un deseo o en la plegaria. Aristóteles nos da una descripción y división detallada de los juicios. Hay juicios afirmativos y negativos; (cualidad del juicio); universales, particulares y singulares (cantidad); juicios de realidades fácticas, de necesidad y de probabilidad (modalidad). Aquí se ocupa Aristóteles particularmente de la convertibilidad de los juicios (*Anal*. *pr*. A, 2 y 3),

Función del juicio. Pero mucho más importante es el tema de la función del juicio. Con ello entramos a fondo en uno de los aspectos fundamentales de la filosofía aristotélica. «El concepto muestra solamente lo que algo es, pero el juicio científico nos dice qué notas de realidad se hallan o no se hallan en un objeto» (*Anal. post*. B, 3; 91a 1). El juicio, pues, avanza más en el proceso cognoscitivo inaugurado por el concepto. Las notas internas de que aquí se

trata no son otra cosa que los accidentes antes mencionados. Es importante notar que los accidentes se hallan en determinada relación con la substancia. Ya lo ha advertido antes Aristóteles y por ello los ha dividido de modo correspondiente. Con ello se nos descubre que para él el ser se divide y organiza según sus internos nexos reales. Descubrirlos es tarea del juicio científico. La ciencia no es un monólogo del espíritu a base de ciertas reglas de juego o funciones inscritas en el sujeto, como a menudo se ha creído en la filosofía moderna, sino un diálogo del espíritu con el mundo del ser, enfrentado con él, en plano de igualdad.

Qué es la verdad. A esto corresponde el concepto de verdad de Aristóteles. Ésta tiene un carácter declaradamente objetivista. «La verdad consiste en decir del ser que es y del no ser que no es» (*Met.*P, 7; 101l b 27). «No eres tú blanco porque nosotros creemos que lo eres, sino porque lo eres decimos la verdad al enunciarlo» (*Met*. O, 10; 1051b 7). La verdad, pues, no depende de puntos de vista subjetivos, de creencias o deseos, de la utilidad o productividad de una teoría, del espíritu del tiempo o de la sangre y raza. El pensador antiguo no sabe representarse en el concepto de verdad más que un juicio que refleja la objetividad de lo real. El psicologismo moderno o el pragmatismo serían posibles para la sofística, pero no para Aristóteles.

La predicación lógica. Pero ¿cómo llega uno a estar cierto de la verdad? El pasaje últimamente aducido nos da la clave de explicación. «La verdad la dice el que tiene lo separado por separado y lo unido por unido. El error en cambio lo comete el que se comporta de modo contrario a la realidad.» Esto está plenamente de acuerdo con la definición del juicio como unión de conceptos. Pero ¿qué es lo que decide sobre la posibilidad de unión de los conceptos, el contenido mismo de los conceptos o la mirada dirigida a la misma realidad? ¿Cuál es, en una palabra, la esencia de la predicación lógica? Neoescolásticos que tienen indudablemente conciencia de reproducir la mente de Aristóteles, hablan de una *convenientia* o *discrepantia conceptuum inter se*, y ven la esencia del juicio en la persuasión positiva o negativa de la unibilidad de los conceptos. Esto parece querer decir que el solo significado y sentido del concepto, mirado desde el sujeto, es lo que da la pauta. El juicio consistiría, según ello, en un análisis de los conceptos existentes en la mente y la última palabra la diría no propia e inmediatamente la realidad misma de las cosas, sino el principio de identidad o el de contradicción aplicados directamente a aquellos conceptos de la mente. Esta dirección y sentido racionalístico habrá, sí, que atribuirlo al juicio de Platón, en el que la predicación, como justamente lo ha subrayado E. Hoffmann, está ya dada con la μέθεσις. La cópula del juicio, «es», afirma allí tan sólo una identidad del contenido conceptual, una unión o unidad de conceptos ideales, conceptos realidades. Pero Aristóteles ha apuntado con toda claridad, en *Met*. O, 10, á la realidad misma, distinta del concepto, como término de la intención predicativa. La misma unión posible, o separación posible, de los conceptos se hace en Aristóteles dependientemente de la realidad, no del solo significado del concepto en cuanto tal. Con ello adopta Aristóteles una posición distinta de la de Platón. Para este último el λόγος es ya la realidad (αυτά τα πράγματα se llaman las ideas), y en este supuesto se puede decidir de la unibilidad o no unibilidad de los conceptos de un modo puramente racional y analítico, a partir de los conceptos solos, puesto que ellos son la realidad, las verdaderas cosas. Mientras que al apelar Aristóteles de los conceptos a la realidad, muestra bien claro que su lógica

sigue un camino distinto del de Platón. El λόγος es para él un instrumento de la mente, vía a la realidad, pero no es ya la realidad misma. Y por ello la predicación lógica no se agota en él en una mera detección analítica de la relación mutua de conveniencia o discrepancia entre dos conceptos, sino que a través de ello se toca la coincidencia o discrepancia de dos notas o nexos reales en el mundo de la realidad objetiva.

Sujeto del juicio. Otra cosa es la doctrina sobre el sujeto del juicio. Aristóteles ve que la esencia del juicio, en cuanto enunciado, necesariamente postula un sujeto del cual se predica algo, y que a su vez no puede ser él mismo predicado de otro sujeto. Y ¿qué cosa es ese sujeto del juicio? Evidentemente será siempre algo determinado, porque a una cosa indeterminada no puede convenirle una predicación. Pero tampoco puede ser el sujeto de un accidente, porque para poder ser presupone la substancia como sujeto en que está. Por tanto, sólo podrá ser sujeto la substancia, la ουσία, la esencia « quiditativa», el το τί ήν είναι; por ejemplo el το ανθρώπω είναι, el ser o «quididad» que conviene al hombre. Esto enseña Aristóteles y en ello, en el último miembro de la anterior afirmación, se nos presenta un giro de su pensamiento en verdad desconcertante. En efecto, si la «quididad», como sujeto de un juicio, puede convenir a alguna cosa, aquí al hombre, ¿es entonces realmente sujeto, según lo dicho antes, aquello último que puede recibir predicaciones y que no puede a su vez ser predicado de otro sujeto? Aquí se atribuye esa «quididad» a un dativo y se predica de él, como cuando digo por ejemplo: « Calias es hombre.» El ser hombre, una «quididad» substantiva, conviene aquí a Calias, se predica de Calias; es, pues, aquella «quididad» substancia y predicado al mismo tiempo. Aristóteles recurre por ello a la distinción de la substancia en substancia primera y substancia segunda. Sólo la substancia primera es algo único, plenamente determinado e individual; este hombre concreto, Calias por ejemplo, y sólo él, es la substancia en sentido propio, porque ella nunca podrá de hecho ser predicado de otro, sino al revés, sujeto último de todas las predicaciones. Es la noción del juicio lógico la que ha llevado a Aristóteles a esta idea fundamental para toda su filosofía, y nunca debería perderse esto de vista al valorar el concepto aristotélico de substancia (cf *Phys*. A, 7). La substancia segunda es la que es común a muchos individuos; es la especie o la esencia específica, v.g. el hombre en general; y esta substancia segunda sí puede ser predicada de otro; puede ser substancia y no obstante predicado, a diferencia de la substancia primera que nunca podrá ser predicado de un juicio.

Pero lo más importante del caso es que cuando nosotros esperábamos que Aristóteles hiciera de la ουϛία en el sentido de substancia primera, el sujeto ideal del juicio, nos sorprende con todo lo contrario; es en la substancia segunda, en la esencia específica, donde busca Aristóteles el sujeto del enunciado científico. Con ello paga tributo a la manera de pensar platónica. A pesar de que para él, Aristóteles, la substancia primera es simplemente la substancia, lo individual y real, y como tal ocupa el primer plano en su filosofía, viene a recogerse la ciencia en aquel especial reducto donde la situó Platón, en el reino de las esencias universales. Bien que rechaza Aristóteles el concepto platónico de un κόσμος νοητός, sigue siendo platónico al considerar como objeto de la ciencia lo universal. No se ocupa la ciencia de Calias ni de otros individuos, sino del hombre en cuanto tal, y así de los demás objetos. Lo individual es inefable, es decir, no puede expresarse de modo exhaustivo y sin residuo con conceptos universales. Con esto, y como contrapartida, deja

Aristóteles abierto el camino para una valoración del individuo en su carácter de unicidad irrepetible.

El raciocinio. Pieza central del edificio lógico de Aristóteles es la doctrina del raciocinio en su forma ideal, el silogismo.

Puesto del silogismo en la lógica aristotélica. Los seguidores de Aristóteles han visto siempre en él una pieza maestra y los siglos posteriores manejarán el silogismo con una destreza de acrobacia. Los adversarios lo despreciarán como una logomaquia y dialéctica fútil. En todo caso, Aristóteles ha desarrollado la teoría del silogismo con singular sagacidad, ha descrito sus varias formas y ha establecido sus leyes, notando con inigualada precisión los fallos típicos de las ilaciones no genuinas. Ello era necesario, pues para él el silogismo era la base de todas las ciencias. Hacer ciencia quiere decir demostrar, y el silogismo es la demostración por antonomasia.

Concepto y formas del silogismo. «El silogismo es una unión de ideas, en la que, asentada una cosa, se sigue necesariamente la posición de otra distinta, y ello precisamente en fuerza de la posición anterior»

(*Anal. pr*. A. 1; 24b 18). Lo que aquí es en primer lugar puesto o asentado son dos juicios, las llamadas premisas, a saber, la proposición mayor y la proposición menor. Lo que se sigue de ahí simplemente por la posición de las anteriores premisas, es la conclusión. En estas proposiciones entran en total tres términos o conceptos, no más ni menos: el término mayor, el término menor y el término medio. El término medio es la verdadera alma y clave del silogismo; tiene la función de unir el término mayor con el término menor, y, mediante ello, deriva de las premisas la conclusión. Cómo se entiende esto, lo veremos en seguida considerando las tres figuras del silogismo.

Aristóteles es aquí, una vez más, el anatomista del espíritu, que estudia y describe las operaciones de la mente y sus formas fundamentales. *La primera figura* tiene la siguiente forma: «Si tres conceptos están relacionados entre sí de tal manera que el último concepto está comprendido o no está comprendido en toda la extensión del concepto medio y el medio en toda la extensión del primero, se sigue necesariamente de ambos conceptos extremos una conclusión perfecta» (*Anal. pr*. A, 4). Expresado simbólicamente: A es predicado de todo B; B es predicado de todo C; luego necesariamente A es predicado de todo C. Si A se predica de B, cae B en el ámbito de A (si todos los hombres son mortales, cae el concepto de hombre en el campo del concepto «mortal»), pero por predicarse B de C, cae C dentro del campo de B y consiguientemente también dentro del campo de A; esto se deduce simplemente de aquella relación de los conceptos entre sí, y ello, de un modo necesario. En esta primera figura, el término medio (B es siempre en la definición de Aristóteles el medio) era sujeto de la premisa mayor (B es A) y predicado en la premisa menor (C es B). Si se modifica la colocación de los términos de modo que el medio, B, haga dos veces de predicado, en la mayor y en la menor, tenemos entonces *la segunda figura*. Y si hace dos veces de sujeto, en la mayor y en la menor, tenemos *la tercera figura*. Dentro de cada figura hay cuatro variaciones posibles, los llamados modos, según la cantidad y cualidad de las premisas. En cualquier lógica sistemática se podrán ver estas figuras y modos, porque aún hoy se presenta la teoría del raciocinio en la forma en que Aristóteles la dejó establecida.

El silogismo es siempre una deducción; se concluye un particular a partir de un universal. Pero Aristóteles conoce también la inducción, en la que se concluye

un universal de casos particulares. Y da también a esta clase de razonamiento la forma de silogismo, aunque en realidad sólo lo sea en la forma, ya que en el fondo, como el mismo Aristóteles dice: «en algún modo se opone la inducción al silogismo» (68b 33). Si se deduce el universal de la observación de todos los particulares, lo llama Aristóteles propiamente inducción (επαγογή); pero si no se basa la conclusión en la consideración de todos los particulares, entonces lo denomina «silogismo paradigmático» (*Anal. pr*. B, 23s).

Aparte de éstas, considera Aristóteles otras formas de raciocinio, el *entimema*, o conclusión por indicios, si se deduce tal nota por la conexión que suele tener con otros determinados nexos o notas reales (ibid., 27); el raciocinio *probable* (εικός), si se hace con proposiciones sólo probables (ibid., 27); el ένστασις, cuando una premisa se opone a la otra (ibid., 26). Además el dialéctico, también llamado επιχείρημα, no basado en una necesidad lógica, sino en opiniones de los entendidos (endoxa), el *retórico*, que sólo tiene aplicación en orden a persuadir; el *erístico*, que opera sólo con razones supuestas y por ello es frecuentemente un raciocinio sofístico.

La atención de Aristóteles se centra en precisar si el silogismo es científico o no. Es científico sólo el raciocinio demostrativo, el que encierra una conclusión de necesidad lógica (silogismo apodíctico); es el silogismo pura y simplemente tal. Presupuesto de ello es que las bases en que se apoya sean perfectamente firmes. Cómo, pronto lo veremos. A simple vista se advierte que un buen número de las formas de raciocinio anteriormente recensionadas no cumplen con las condiciones del auténtico silogismo, y que sirven más para un menester retórico que para una deducción científica.

El sentido del silogismo. ¿Dónde estriba la peculiar eficacia del silogismo, su poder ilativo, su fuerza lógica? En el hecho, responderá Aristóteles, de que el término menor está contenido en el medio, y éste a su vez está contenido en el término mayor; así se da la consecución del menor a partir del mayor. Si, pues, concluye el silogismo enunciado en la forma típica: «Todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre; luego Sócrates es mortal», ello es porque en este caso el ser de Sócrates está contenido en el ser hombre; está con él afirmado y puesto. Demostrar, pues, significa ver lo que se quiere fundar contenido en su fundamento mismo; que sea idéntico con él o meramente comprendido dentro de su extensión, es perfectamente igual para el filósofo de Estagira.

Silogismo aristotélico y dialéctica platónica. Es de la mayor importancia reparar en la especial manera de pensar que late en este proceso, en esta doctrina silogística. Si consideramos detenidamente el esquema intuitivo de la primera figura del silogismo, a la que en definitiva reduce Aristóteles todas las demás, término menor contenido en el medio, y término medio contenido en el mayor (Sócrates - hombre - mortal), nos vendrá irresistiblemente a la memoria la dialéctica platónica, que también opera con la idea de la μέθεξις, participación. El είδος inferior está contenido en el είδος superior y se deduce de él, porque justamente estaba ya puesto con él; por ello puede también ser designado como «hipótesis» el είδος en Platón; y es el caso que esta terminología reaparece en Aristóteles, incluso en forma textual (*Anal. pr*. A, 1; 24b 10). El silogismo aristotélico está embebido de dialéctica platónica; de no mirarlo así, queda desprovisto de su más íntimo sentido. «Deducir», rigurosamente hablando, de la afirmación general, «todos los hombres son mortales», que Sócrates es también mortal, resultaría la cosa más superflua del mundo; ¿no

está ya ello dicho al afirmar general y absolutamente que todos los hombres son mortales? ¿Qué queda aquí por deducir? Sin contar con que si yo asiento a aquella afirmación general, que todos los hombres son mortales, debo saber ya de antemano que Sócrates es mortal. En cambio, si yo, como hace Platón, entiendo todo particular a la luz de una idea superior, no como un caso más de los registrados, sino como un individuo que «participa» de un determinado είδος; si la idea superior no es deducida ni explicada a partir del singular, sino al revés, éste a partir de aquélla, entonces tiene pleno sentido el ver «fundado» en las premisas lo de ellas deducido y asentado. Queda así claro que el silogismo aristotélico es un trozo de metafísica, no un simple juego de conceptos, como a veces lo pintan los libros de lógica.

De la esencia del «fundamento»: lo «natura prius et notius». Esto se ve más claro aún cuando se pregunta uno qué quiere decir exactamente aquel «logice prius», lógicamente anterior, o el llamado «fundameirió lógico», del que con tanta frecuencia se habla en toda ciencia. El fundamento lógico es la prueba, se dice; y la prueba opera con lo lógicamente anterior, con las premisas, mediante las cuales se deduce y pone algo posterior. Esta concepción es en realidad genuina lógica aristotélica. En ella se denomina a lo lógicamente anterior lo πρότερον και γνωριμώτερον (σαφέστερον), πρότερον τή φύσει, o bien lo πρότερον απλώς. Lo distingue Aristóteles del πρότερον προς ημάς y explica: lo anterior y primero respecto de nosotros, es decir, de nuestro conocimiento, es siempre el singular concreto, del que nos dan noticia los sentidos; pero lo anterior o primero, atendida la naturaleza de las cosas, «*natura prius*», o simplemente lo primero, y lo que es también de suyo más conocido, «*natura notius*», es el universal, aunque es lo posterior en nuestro conocimiento; porque primero conocemos según Aristóteles, lo singular (*Top*. Z, 4; *Phys*. A, 1; *Anal*. *pr*. B, 23; *Anal*. *post*. A, 2). La lógica de hoy explica esto diciendo que lo universal es lo primero y lo anterior en la línea de la fundamentación lógica, en el orden lógico, *logice prius*. Pero ¿y qué significa ese «lógicamente anterior»? Si de hecho todo conocimiento arranca de lo singular y sensible, no tiene sentido ninguno llamar anterior al universal y aún tiene menos sentido decir que es más conocido «notius» o más cierto y seguro. Todo esto no tiene explicación posible sino en el plano de una concepción platónica del conocimiento, según la cual todo είδος es un anterior y más conocido comparado con el particular que es sólo una «participación» de aquél en este mundo sensible. Y asimismo en Aristóteles es lo primero y más conocido «natura» el είδος universal, o el το τί ήν είναι (*Top*. Z, 4; 141b 22ss; *Met*, Z, 3; 1029a 29ss). Su doctrina sobre el fundamento lógico y las pruebas de la demostración científica está dominada por el pensamiento platónico. El pasaje clásico que corrobora esto es el *Anal. post*. A, 2; 72a 25b 4, donde declara: es más conocido aquello por lo que otro es lo que es, como aquello es más amado (φίλον) por lo que otra cosa amada (φίλον) es amada (φίλον). Y en la Met. A, 11; 1019a 2ss, se afirma expresamente que hablar de un anterior «natura», es terminología platónica. Y el hecho es que esa realidad metafísica sigue siendo para Aristóteles la cantera de donde extrae su «fundamento lógico», las bases lógicas de demostración científica.

Los conceptos no son propiamente fundamento para la demostración, porque son siempre, en todos los aspectos, algo posterior; sólo el ser es fundamento, en cuanto es fundamento e «hipótesis» dentro del espíritu de la dialéctica platónica. Si lo «lógicamente anterior» ha de tener algún sentido, no puede ser

otro sino éste, ser algo real, del orden metafísico. Se pueden encontrar sin dificultad en la silogística aristotélica contextos en los que se establecen implicaciones formales de conceptos y juicios, lo que daría pie para inscribir a Aristóteles en una lógica puramente formal, en lenguaje de hoy, lógica formalística y logística. Pero habrá que admitir siempre que aquellos enunciados tienen un trasfondo ontológico. Ignorarlo sería quedarse unilateralmente con un solo aspecto de Aristóteles. Bien claro nos muestra el *Protreptikós*, en los propios comienzos, como «lo más conocido» lo es en virtud de una dignidad ontológica. Explica Aristóteles: siempre es más conocido lo anterior que lo posterior, y lo naturalmente mejor más conocido que lo menos bueno; pues se tiene más conocimiento de lo que es más, determinado y ordenado que de su opuesto, y se tiene más saber de los principios que de aquello que de ellos se sigue. Pero más determinado y ordenado es lo bueno que lo malo. Y lo anterior es también más causa que lo posterior; pues si se quita aquello, se quita también lo que tiene su ser de ello (frag. 5 Ross). Pero no sólo piensa así Aristóteles al comienzo; también en *Met*. Z, 6 se mueve en esta dirección, y aun los ejemplos que pone, son los platónicos. El tema inmediato es aquí enteramente paralelo, la relación del universal con el singular, y en ello se pronuncia Aristóteles en el sentido dé que lo universal, en cuanto tal, es lo que confiere el ser a lo particular. «Que no se desconozca el profundo sentido platónico de estas ideas. Si algo es bueno, es virtud de que en ello se ha realizado lo bueno en cuanto tal; sólo por lo universal recibe el singular su determinación ontológica. Es la idea de la μέθεξις (M. Wundt). Y Aristóteles mismo es bien consciente de su cercanía a Platón en esto, pues asienta que su afirmación valdría aun en el caso de que no hubiera ideas, pero más aún, naturalmente, si se dan (10316 14). Contra lo que polemiza es, como siempre, contra la idea separada. Pero ya sabemos que el χωρισμός platónico implicaba sólo una muy peculiar, no absoluta, separación. La idea es algo anterior, algo de suyo subsistente, pero que existe, no obstante, en el singular, más aún «es» este mismo singular. El mismo sentido ontológico se da también en las proposiciones del silogismo. El silogismo es μέθεξις, y en ello consiste su fundamentalidad y su fuerza probativa lógica, no en la pura conexión lógica de las proposiciones.

Naturaleza y origen del saber

Dado que el silogismo aristotélico parte siempre de ciertos presupuestos, surge por sí misma la pregunta sobre el origen de nuestro conocimiento, queremos, en efecto, saber de dónde emanan aquellos conceptos y juicios, aquellas premisas, pilares del silogismo, de las que depende toda la seguridad y certeza de la conclusión. Y puesto que el silogismo, en Aristóteles, se endereza todo él a la ciencia, cuya íntima armazón constituye, este problema coincidirá con el problema de la naturaleza y origen del saber científico.

Esencia de la ciencia. Dos rasgos esenciales caracterizan la ciencia, según Aristóteles. Es ella un conocimiento fundado en razones, y sus conclusiones, los enunciados de la ciencia, expresan notas o nexos reales, que llevan en sí el sello de una estricta necesidad y que, por consiguiente, no pueden ser de otra manera de como son (*Anal. post*, A, 2).

Razones y aspectos reales necesarios. Y justamente estas dos condiciones las llena cumplidamente el silogismo. «Puesto que aquello de que se tiene ciencia

estricta no puede ser de otra manera de como se conoce, tiene que ser forzosamente algo necesario todo aquello que conocemos con saber apodíctico. Y es apodíctico aquel saber que se da como resultado de una demostración. Por ello es la demostración un proceso racional que deduce (silogismo) algo de cosas necesarias» (*Anal. post*. A, 4). Pero las notas o nexos reales que no pueden ser de otra manera, se nos dan justamente con la esencia, el «en sí» de las cosas. Son, en efecto, o contenidos esenciales o al menos «propios». Por ahí vemos cómo para Aristóteles el silogismo, y consiguientemente toda la ciencia, no es otra cosa que análisis de esencias: «Si la ciencia apodíctica emana de principios necesarios ... y es necesario aquello que de por sí conviene a las cosas. . . , ya se está viendo que la conclusión científica se deriva de estos contenidos de ser necesarios» (*Anal. post*. A, 6). Consiguientemente la piedra angular y base de partida de la estricta ciencia será siempre el conocimiento de la esencia. Y en él tendremos cabalmente el conocer fundado en razón; está resuelto el problema del fundamento lógico. «Por ello decimos: conocer *qué es - el quid* - es lo mismo que conocer el *por qué es -el quare-*» (*Anal. post*. B, 2; 90a 31). Y así el conocimiento de la esencia supera con mucho al conocimiento del simple hecho. La auténtica demostración científica es siempre una demostración basada en la esencia (*demonstratio propter quid*), es decir, una penetración intelectual en el «por qué» (διότι) dado con la esencia; y no es nunca una simple apelación al «que» (ότι) del desnudo acontecer fáctico (*desmonstratio quia*). Así se comprende por sí misma la significación del silogismo que abarca e ilumina toda la teoría aristotélica de la ciencia. En los *Anal. post*. B, 1, se dice: «Las cuatro preguntas referentes al *quia*, al *quare*, al *an est* y al *quid est*, pueden reducirse siempre a dos, a saber, si se da un término medio y qué es este término medio. Pues el fundamento se nos da con el término medio y es él lo buscado.» Es extraordinariamente significativo en la concepción aristotélica de la ciencia el hecho de que tiene en ella más importancia el *quid* que el *quia*. La ciencia pretendida por Aristóteles es el análisis del ser, y en esta forma de racionalismo vemos de nuevo aparecer un rasgo platónico; pues sólo en la idea está ya contenida toda la realidad en la «quididad» que la define y constituye. Y esto lo tenemos no sólo en los *Analíticos* que posiblemente hay que colocar en una fecha temprana, cercana a Platón, sino también en escritos de data ciertamente posterior, como en *Met*. E y Z (1025b 17; 1041a 27) y en el *De anima*, B (413a 13ss). Al hablar, como se hace a menudo, del Aristóteles empírico, no habría que pasar esto por alto.

Θεωρία τής αληθείας. A nosotros, hombres modernos, lo que acaso nos impresiona más en la teoría aristotélica de la ciencia, es el rasgo de que la ciencia para Aristóteles es algo que se busca por el saber mismo y por la verdad, es decir por sí misma. No sirve a ninguna consideración de tipo utilitario. Este sentido de utilidad lo tenemos, por ejemplo, en la τέχνη, en la εμπειρία, en la φρόνεσις (*Met*. A, 1; *Eth. Nic*. Z, 3-8; *Pol*. A, 11). La verdadera y auténtica ciencia, en cambio, sobre todo como se da en la filosofía, caso ideal del saber, es siempre pura y teorética contemplación de la verdad; es «autárquica», como dice Aristóteles en la *Eth. Nic*. K, 7, donde entona un himno a la consideración filosófica de la verdad, ensalzándola precisamente por esta renuncia a toda finalidad utilitaria. Por eso es también la filosofía un signo de la libertad del hombre; más aún, algo divino e infinitamente beatificante. Esto desde luego es cosa clara y evidente para el Estagirita. Pero

es más importante ver que para él la esencia de la ciencia, ya se llame επιστήμη o νούς o σοφία, es siempre una penetración intelectual en los fondos reales y esenciales del ser: análisis, deducción, intuición: intuición de esencia en el sentido antiguo. Éste es el significado de su afirmación de que la ciencia en el fondo es el silogismo, es decir, una «actividad fundamentadora del espíritu» (Ἕξις αποδεικτική, *scientia argumentativa*) como suele llamarla (Eth. Nic. Z, 7; 1139b 31).

Principios del saber. Pero ¿cómo fijamos nosotros aquellas esencias que en la ciencia tratamos de analizar? Porque éste es el problema decisivo que en seguida se ofrece al que quiere construir todo su edificio científico sobre premisas de silogismos. Podría ocurrir en efecto querer deducir y fundamentar las premisas, sean ellas conceptos o proposiciones, recurriendo a nuevos procesos silogísticos; sacar las premisas de sus conclusiones y así *in infinitum*. Tal método lo excluye Aristóteles, pues en esta hipótesis nunca tendríamos una ciencia fundada. Admite por ello evidencias primeras, inmediatas, que sirven de base a todas las demostraciones y ellas mismas no necesitan ser demostradas. «La ciencia apodíctica tiene, pues, que derivarse de principios primeros, inmediatos, de por sí más conocidos y anteriores, que sirven de base para la deducción» (*Anal. post*. A, 2; 7l b 20). Estos últimos principios constituyen los llamados *iudicia per se nota*. Con ello se encuentra Aristóteles otra vez en su elemento. Ahora puede describir, dividir y clasificar. La situación más cómoda para él sería poder, en estas circunstancias, como después hicieron los teólogos cristianos, recurrir como a última instancia a ciertos principios o conceptos revelados inconcusos e indiscutidos. Entonces la ciencia argumentativa estaría completa. Tan sólo habría que aplicar la técnica silogística a un fondo de ideas conseguido y seguro para deducir ulteriores proposiciones ya allí fundamentalmente contenidas, leerlas en aquella fuente y acercarlas más y más a nuestra inteligencia. Sería ello fe y no obstante ciencia, y ciencia «fundada». O también podría Aristóteles presuponer, como Platón, ciertos contenidos de saber aprióricos. Prácticamente seria lo mismo. Bastaría poner en juego el movimiento dialéctico de la mente. Pero lo primero aún no existe para Aristóteles, y lo segundo ya lo ha superado. Tiene, pues, que buscar por su cuenta aquellos primeros principios. Aristóteles asienta por de pronto que ha de haber varias clases de principios. Por un lado tenemos principios puramente formales y que de hecho por si mismos se presentan como evidentes sin más; tales son los llamados axiomas. No son demostrables, pues toda prueba los tiene que presuponer. De un modo especial se dan en la ciencia matemática; allí están como en su propio terreno. El más universal de todos los axiomas es el principio de contradicción: «Es imposible que lo mismo convenga y no convenga a lo mismo en el mismo respecto y al mismo tiempo.» Afín a él es el principio del medio o del tercio excluido: «Entre los dos términos de una contradicción no se da medio. El uno o el otro es verdadero; no cabe un tercero.» Pero con estos principios puramente formales no podemos ir muy lejos. Necesitamos además puntos de partida materiales del saber. Tales son los postulados, o proposiciones sobre cuyo contenido de verdad nada se decide en un principio, y que luego se ponen en la base de un proceso demostrativo para comprobar si se mantienen o no. Además las hipótesis, proposiciones que por vía de prueba enuncian algo sobre la realidad. Pero principalmente hay que contar entre los principios materiales a las definiciones, enunciados sobre la «quididad» de los objetos. Éstas son las auténticas bases

de conocimiento en los silogismos. «En el silogismo es la "quididad" el origen de todo» (*Met*. Z, 9; 1034a 31). También esto nos suena a platónico. Pero ¿de dónde sabemos algo de la «quididad»? ¿De dónde se deriva nuestro conocimiento del hombre, de la vida, del alma?

Origen del conocimiento en general. Con ello entramos en el problema del origen del conocimiento en general. Y por lo pronto parece que Aristóteles adopta aquí una posición divergente de la de su maestro. Para Platón los conceptos de las esencias eran algo a priori. El universal era antes que el particular; éste debía ser leído y comprendido a través de aquél. Aristóteles, en cambio, declara que nuestro entendimiento conoce antes el particular que el universal; del particular llegamos al universal. Conceptos y definiciones son, sí, principios del saber silogístico; pero no son la última fuente de nuestro conocimiento; más bien lo es la experiencia. «Es manifiesto que nosotros tenemos que conocer lo primero que conocemos por medio de la experiencia (επαγωγή)» (*Anal. post*. B, 19; 100b 4). O también: «el universal se nos da siempre a partir de las cosas singulares» (*Eth. Nic*. Z, 12; 1143b 4).

Percepción sensible. Para Aristóteles todo conocimiento arranca de una percepción sensible. El alma no puede pensar sin representaciones sensibles (*De mem*., 449b 30; *De an*., 481a 14). También había dicho esto Platón, pero ya en el medievo fue corriente afirmar que Aristóteles requería la percepción sensible, mientras Platón deducia todo el conocer de conceptos innatos. Y desde que Leibniz atribuyó a Locke el principio de que «nada hay en la mente que no le haya entrado por los sentidos» e identificó esta doctrina con la de Aristóteles, al mismo tiempo que emparejaba la suya propia, de la mónada sin ventanas, con la de la reminiscencia, quedó como un axioma que el requisito de la percepción sensible era específicamente aristotélico. «Si desde un principio, nota él efectivamente contra Platón, estuviera alojado en nuestra mente el más alto saber, ¿cómo podría permanecerle oculto este hecho? (*Met*: A, 9; 993a 1). Por eso todos los vivientes están provistos de órganos sensibles. Si falta un sentido, también faltan los correspondientes conocimientos. Un ciego de nacimiento, por ejemplo, no tiene conocimiento de los colores. De este modo prueba Aristóteles que todo conocimiento tiene su origen en los sentidos. Y rehabilita así el conocimiento sensible frente a la crítica negativa de Platón. No es dicho conocimiento tan inseguro como lo supuso Platón. Al contrario; todo sentido, en el campo propio de su objeto, es siempre verdadero y seguro. El error surge solamente cuando con el juicio aplicamos las notificaciones del sentido a estos o a aquellos objetos.

La percepción sensible ofrece siempre al alma el conocimiento de una forma. La forma está ciertamente encerrada dentro de la envoltura sensible del mundo corpóreo, pero puede ser recogida, como pura forma, por la percepción sensible. Se imprime, por ejemplo, la sola forma o figura del sello en la cera sin quedar allí impresa la materia de que está hecho el anillo que lleva el sello, el oro o la plata. Con ello tenemos ya una clase de universal en el alma, la forma sensible en cuanto tal, el είδος αισθητόν, la llamada *species sensibilis* de los latinos (*De anima* B, 12; *Anal. post*. B, 19). Pero se trata aún de representaciones sensibles o fantasmas. Cuando se suceden un cierto número de estas representaciones iguales en nuestra fantasía y en nuestro recuerdo, se forman representaciones de una mayor universalidad. Así tenemos primeramente la representación de un determinado animal, por ejemplo de un caballo, que tiene ya algo de universal. Al sucederse muchas representaciones

de esta clase, del caballo, del león, del lobo, surge la representación del animal en general. Esta representación alcanza ya un tal grado de generalidad que está muy cerca del concepto universal y está a punto de ser superada y sustituida por él. Se llama por ello είδος επιστητόν (*species intelligibilis*), pero es aún en su ser una representación sensible y se halla aún en la zona de las facultades inferiores del alma, en el llamado entendimiento pasivo (νούς παθητικός, *intellectus passivus*), potencia corruptible y mortal.

El conocimiento suprasensible. De esa forma así preparada se apodera ahora el «entendimiento agente» (νούς ποιητικός, como le denominará mas tarde Alejandro de Afrodisia), y saca de allí la esencia ideal, el concepto. Ésta estaba potencialmente en las imágenes (φαντάσματα). Y por la actuación del νούς activo, creador, se hace actual lo que solamente era potencial. El νούς no piensa sin imágenes, pero su actuación es enteramente propia y espontánea, a base de su peculiar actividad, con la que hace al espíritu actualmente consciente de la «quididad» en cuestión. A la manera del artista que con su acción creadora sobre la materia informe saca lo que potencialmente estaba en ella; o como la luz, que es la que hace visibles los colores. Asi pues, el νούς formador de conceptos suprasensibles, es a su manera un principio creador, que por sí mismo, sin depender para ello del influjo determinante de la imagen, que sólo ofrece el material bruto, desarrolla la esencia conceptual; pues es él, en cuanto a su ser, todo «inmixto, separado, impasible y activo». Y este entendimiento activo es por ello algo eterno e inmortal (*De anima*, r, 5).

¿Abstracción o intuición de la esencia? Aristóteles utilizó ya la palabra «abstracción» (αφελείν) para explicar el origen de las «species intelligibiles» a partir de las «species sensibles». Y también aquí, para explicar la actividad del νούς se ha hablado de una «facultad abstractiva», y en este sentido se ha interpretado el origen de los conceptos suprasensibles. Efectivamente, hay aquí un sacar y un abstraer. Pero de ningún modo habrá que equiparar la abstracción aristotélica con la abstracción del moderno empirismo psicológico, para el cual el concepto general no pasa de ser un remanente de ciertas operaciones psicológicas, una representación sensible, resultante de podar notas circunstanciales de tiempo, lugar, existencia individual, etc. En Aristóteles el concepto universal es un λόγος τής ουσίας. El tránsito de la substancia segunda a la primera no implica en Aristóteles ningún nominalismo. El είδος sigue siendo γνωριμώτερον, y como tal es πρότερον τή φύσει, justamente por ello «tocado» (θιγείν) por el νούς. Por ello existe para Aristóteles una metafísica, que en Locke y Hume ya no existirá. En la abstracción aristotélica, el concepto aparece en determinado momento, como un algo óntico ya hecho y acabado que brota, posiblemente, de una sola percepción; lo universal no se deduce de un proceso comparativo, sino que se aprehende en una especial «iluminación». La esencia universal brilla de pronto bajo el efecto iluminador de la actividad del νούς, como el color al ser iluminado por los rayos del sol. Por todo esto debería usarse con cierta cautela el término abstracción y no aplicarse, sin más, a Aristóteles. Su abstracción es verdaderamente una «intuición de esencia», una abstracción obtenida, por decirlo así intuitivamente.

Pero lo capital es que el conocimiento sensible no es aquí más causa del concepto que en Platón. Es a lo más causa material, y por ello no tiene capacidad para actuar al νούς. Aun siendo en extremo parcos los datos que Aristóteles nos ofrece sobre el entendimiento agente en el *De anima*, L, 5, una cosa sacamos al menos en claro, que es algo plenamente «inmixto e

ininfluible» por el sentido (αμιγής, απαθής). Es agente creador que obra por sí mismo, como el artista ante el bloque de mármol. Y por aquí vemos claramente cuánta afinidad media entre la concepción aristotélica sobre el origen del conocimiento y la de Platón.
Tampoco es en éste la idea un producto del sentido, sino que es algo anterior por su naturaleza. En el νούς aristotélico pervive aún el apriorismo platónico. El que la experiencia sensible aporte el material, no representa nada nuevo; también Platón requería a su modo la colaboración de los sentidos. Y si Aristóteles polemiza contra Platón sobre este punto, habrá que convenir en que su polémica roza muy a menudo tan sólo aspectos periféricos, mientras en el fondo su espíritu sigue las huellas de su maestro.
Aristóteles como empirista. En otro aspecto tiene más justificación el enfrentar el empirismo de Aristóteles con Platón. No en lo que propiamente toca al principio y origen del conocimiento, que en esto es Aristóteles racionalista como Platón. Sino más bien en el aspecto práctico y metódico. En este terreno sí que ha avanzado mucho más allá que Platón en orden a explorar y consultar en más amplia medida la experiencia. Platón es, sobre todo, el espíritu sintético y especulativo; Aristóteles, en cambio, organiza formalmente la investigación de los casos particulares, recoge las experiencias de esta observación; preceptúa y fomenta esa observación; se pone en contacto continuo con las opiniones de otros y lanza también sus aporías para, por todos lados, impulsar y registrar la experiencia. Esto se aprecia sobre todo en su Historia de los animales, cuyas observaciones aún hoy día se recogen y valoran en su colección de constituciones políticas, así como de documentos y materiales para la historia del espíritu y de la cultura. Aquí desciende continuamente al detalle, se mueve en la línea de la extensión y busca con fruición lo concreto, mientras que Platón tiene ante los ojos primero que nada las grandes ideas universales, y desde ellas entiende lo particular.

C. EL SER Y EL ENTE

Concepto de la metafísica

El término «metafísica». La lógica aristotélica estuvo siempre prendida al ser; el concepto era una revelación de la esencia, el juicio una presentación de nexos y notas de la realidad, el raciocinio una fundamentación del ser. Así se comprende que el nombre de Aristóteles vaya vinculado tanto a la metafísica como a la lógica. Él escribió la primera metafísica de la historia. Y lo mismo que su lógica, así también su metafísica ha señalado al espíritu un camino que hasta el día de hoy ha tenido seguidores; sin embargo no usa él formalmente la palabra «metafísica» sino «filosofía primera» o «sabiduría». El término metafísica se halla por primera vez en Nicolás de Damasco, peripatético del tiempo de Augusto. Es posible que lo hubiera empleado ya el discípulo inmediato de Aristóteles, Eudemo de Rodas. Dijimos anteriormente (página 148) que se ha de descartar un sentido puramente bibliotecario. Que el μετά, υπέρ, trans, no debe entenderse como sublimación a un mundo enteramente aparte, como Hume y Kant afirmaron en su critica de la metafísica, y ya antes, los padres de la Iglesia y algunos escolásticos habían sugerido, se deduce de los comentadores de la metafísica de la escuela de Ammonio. Por tanto podría

suceder hoy que, al querer fijar el sentido de la palabra metafísica, diéramos al μετά el falso sentido de total separación.

Interpretaciones aristotélicas. ¿Qué entiende por metafísica Aristóteles mismo? Concibe una ciencia que no investiga ya regiones particulares del ser, como por ejemplo la medicina o la matemática, sino que va al mismo ser en general, al ser que se encuentra en todas las cosas, es decir, al ser como tal, en cuanto ser, y con él investiga también las cosas que a este ser, tomado así en general, le corresponden.

Ser en cuanto tal. «Hay una ciencia que considera al ser -en cuanto tal (τό όν η όν) y todo lo que esencialmente le conviene» (*Met*. l', 1; 1003a 21). Metafísica es, pues, ciencia del ser, ontología. Todas las ciencias hablan constantemente del ser y presuponen además una serie de conceptos que inmediatamente se relacionan con él, por ejemplo, las ideas de identidad, oposición, diversidad, género, especie, todo, parte, perfección, unidad, necesidad, posibilidad, realidad, etc. (cf. *Met*. A). Todo hombre que cultiva una ciencia cualquiera, no ésta ni aquélla, necesita estos conceptos. Son por ello algo enteramente general, algo que se da con el ser en cuanto tal. Pero ningún cultivador de una ciencia particular se ocupa de investigar estos conceptos universales y necesarios a todos. Todos los presuponen sin recelo ninguno. Por eso es preciso una ciencia que investigue científicamente estos conceptos universalísimos y de uso común, el ser y sus propiedades; será ésta la «filosofía primera».

Lo primero y lo causal. Porque este ser generalísimo sirve de base a todas las zonas del ser y a todos los seres o entes particulares, y porque viven, por así decirlo, todos de él, puede también definir Aristóteles la metafísica como la ciencia de las primeras cosas y de las Causas (Τα πρώτα τα αιτία. Met. A, 2).

«*Teología*». En una tercera caracterización de la metafísica dice Aristóteles que la filosofía primera es la ciencia del ser inmóvil y separado (περί χωριστά και ακίνητα); seria la ciencia de Dios, del motor inmóvil, de la primera causa de todo lo que absolutamente hablando es. Y así le correspondería el nombre de «teología» (*Met*. E, 1). Se nos ocurriría objetar que en esta denominación la metafísica deja de ser ciencia general para convertirse en ciencia particular, en ciencia de una región del ser, ya sea de Dios, ya más en general de todo aquello que pueda ser considerado como separado e inmóvil. Se ha creído que, en esto último, Aristóteles está en contradicción con la concepción de la metafísica antes enunciada, como ciencia del ser en general, sin determinación alguna de particulares sectores del ser. Sería ello un resabio de la concepción de la metafísica del joven Aristóteles aún bajo el influjo de Platón. Se harían allí patentes las tendencias teologizantes de Platón que separan radicalmente el reino de lo sensible del de lo suprasensible, mientras que la definición del όν ή όν del Aristóteles posterior comprendería todo el ser, sin la anterior discriminación, en un gran sistema unitario; y seria, esta última, más conforme con el Aristóteles verdadero, independiente (Jaeger).

Habremos con todo de notar que la ciencia de lo primero y del motor inmóvil no está ciertamente en contradicción con la ciencia del ser en general, como tal, sino que sería justamente su continuación y complemento. Si se considera el ser como tal, esta consideración lleva de suyo a un fundamento último suficiente del ser; en efecto, este problema del fundamento del ser es uno de los más capitales puntos tocados en la ontología aristotélica. La teología y la ontología no están separadas, ni constituyen en Aristóteles dos ciencias

independientes, como lo han sido en la edad moderna desde Chr. Wolff, sino que la teología en él es complemento y la coronación de la ontología; y esto no sólo en el joven Aristóteles, sino también en el maduro. Lo mismo que en los presocráticos y luego en Platón, también aquí, en Aristóteles, la ciencia del ser se convierte en teología, es decir, en doctrina filosófica de Dios, a diferencia de la primitiva puramente mítica. Por ello coinciden las tres definiciones aristotélicas de la metafísica.

El ser explicado por sus principios (metafísica general)

Aristóteles se acerca al ser desde cuatro puntos de vista, las cuatro causas o principios. Por principio entiende en general lo mismo que entenderá santo Tomás de Aquino, «aquello de lo que algo procedede algún modo». En los principios se nos muestran los fundamentos y las causas a través de las cuales el ser entra en juego, su devenir, sus múltiples formas, todo el proceso mundano; por ellos, en una palabra, el ser tiene su explicación y su sentido. Son estos principios o causas la substancia y la forma (ουσία, μορφή), la materia (ύλη), la causa y principio del movimiento (το όθεν ή αρχή τής κινήσεωσ), y el fin (τό ού ένεκα) (Met. A, 3).
De un modo confuso se hallan ya en la filosofía anterior a Aristóteles. Pero éste es el primero que las analiza metódicamente, las coordina y las encuadra en un sistema de conjunto, sistema que abarcará al ser en su desarrollo desde las fronteras de la nada hasta los lindes del infinito.
Ousía. Si se quiere dar una explicación del ser como tal, se presenta inmediatamente de un modo natural el concepto de ουσία, que quiere decir justamente ser, ente, concepto que había ya ampliamente utilizado la filosofía antes de Aristóteles, particularmente Platón.
Analogía del ser. Aristóteles repara ante todo en que este concepto no es un concepto unívoco. «El ser se dice de muchas maneras» (*Met*.I',2;1003a 33). Ser tiene Sócrates en su individualidad; ser tiene también el hombre como tal en su esencia general; ser tiene una determinada propiedad que siempre se encuentra como accidente en una substancia; ser tiene también una unidad de valor ideal, pues decimos por ejemplo que 2 y 2 «son» 4; ser tiene el cuerpo, y ser, aunque distinto, tiene el alma; ser llamamos a lo real y también decimos ser a lo posible; asignamos el ser a lo pasado que ya fue y a lo por venir que aún no es. ¿Qué es en todo esto el ser en su propio y primerísimo sentido? Aristóteles echa mano de un concepto usual, para ejemplarizarlo; el concepto de sano. Llamamos sano, dice él, a un estado del cuerpo; pero también decimos sano al color del rostro, que sólo es un signo de la salud; y también denominamos sana una medicina que restablece la salud perdida, o un manjar que la conserva. En todas estas denominaciones el concepto sano no lo usamos en un sentido perfectamente igual (unívoco), pero tampoco designa cosas totalmente distintas con la misma palabra (equívoco), sino que lo tomamos en un sentido análogo. Pero allí, sin embargo, un sentido originario y propio al que todos los otros menos propios se refieren, y que es el que entendemos cuando pensamos en la salud del cuerpo (*Met*.1', 2). Pues tal-ocurre con el concepto de ser. Se predica en efecto de un modo análogo de los diferentes seres. El ser que decimos de Dios, del mundo, del espíritu, del cuerpo, de la substancia, del accidente, ni tiene con la misma palabra un sentido totalmente igual, como cuando con idéntica sentido y significado

aplicamos el concepto de viviente al hombre y al animal, ni tampoco subentendemos con idéntica palabra un sentido enteramente diverso, como al llamar escudo a una moneda y a un arma defensiva, sino que lo entendemos de un modo análogo. Esta predicación, que está entre la univocidad (sinonimia en Aristóteles) y equivocidad (homonimia), no la designa, con todo, como analogía, sino como denominación con respecto a algo o de algo (πρός ἑν, αφ'ενός), lo que podría llamarse «plurisignificación relativa». «Analogía», en cambio, es en él primariamente proporcionalidad de dos relaciones, v.g., el ver es al cuerpo como el pensar al alma. Esta concepción, llamada más tarde analogía de proporcionalidad, parece provenir de la matemática, como puede colegirse de la igualdad «geométrica» que emplea Aristóteles en la doctrina de la justicia en la *Ética a Nicómaco*. Sin embargo, la tradición llamó desde fecha remota analogía a aquella plurisignificación relativa; desde cuándo, no es fácil precisarlo. Y lo hizo con razón, pues la predicación πρός ἑν es en realidad analogía, incluso en su sentido originario, el que le dio Platón (ver supra, p. 102). Es la idea de semejanza, después llamada analogía de proporción, reconocible aun en la «paronimia», como se la define al comienzo de las Categorías. También ahí ha estado en lo justo la tradición, al reducir la analogía a la paronimia, como redujo la univocidad y la equivocidad a sinonimia y homonimia respectivamente. Aristóteles ha utilizado, pues, en materia de analogía, un pensamiento platónico, aunque lo ha modificado un poco con una nueva terminología, cosa que originó después gran confusión, pues se tomó su analogía de cuatro términos por la analogía simplemente tal, y no se cayó en la cuenta de que la auténtica analogía es participación y semejanza, implicadas en la predicación πρός ἑν.

Sentido originario del ser. Hay pues, también en Aristóteles, una analogía del ser, puesto que hay una significación primaria del ser, a la que son referidas todas las demás significaciones. Este sentido originario del ser corresponde a la substancia primera, es decir, al ser real, concreto, individual, independiente.

Aristóteles vio bien que la palabra ουσία puede tener múltiples significaciones. Véase sobre ello el pasaje *Met*. A, 8, o en general los libros Z y H de la *Metafísica* dedicados a la ουσία. Sin embargo, siempre queda claro en él que la substancia primera es la ουσία absolutamente hablando. El ser, en su sentido primitivo, está, pues, en Sócrates y no en el hombre en cuanto tal; tampoco se da en una determinada propiedad que conviene a Sócrates, sino en una substancia que lleva en sí, como soporte, las propiedades y accidentes. Y ¿por qué? Responde Aristóteles: Cuando se nos pregunta por la esencia de una cosa, no nos ocurre responder con alguna característica genérica, sino dando una respuesta concreta e individual. A este determinado hombre, por ejemplo, Sócrates, o a este determinado caballo no lo describo yo adecuadamente en su propia peculiaridad diciendo que es *un* hombre, que es un caballo, sino presentando o señalando a Sócrates o a aquel determinado caballo en su única individualidad. Por ello también es siempre la especie algo más determinado que el género, porque se acerca más a la individualidad (Cat. 5; 2b 7-28). Otra razón que considera Aristóteles para dar la preferencia al singular sobre el universal es que la substancia primera es el último sujeto de nuestros juicios. El sujeto de un juicio o proposición científica es siempre ciertamente un concepto universal, como ya vimos antes; pero teniendo en cuenta que el universal lo hemos deducido del particular, al modo antes explicado, nos queda lo particular en definitiva como lo último de lo que algo se predica. Y por ello es él quien

debe poseer en sí el verdadero y auténtico ser, el ser en su sentido primario. Y finalmente de lo particular se predica no meramente lo lógico, sino que los predicados enunciados de él, son y están en él también en forma individual. Es éste quien soporta en sí aquellos predicados; en él tienen aquéllos su ser. Y esto constituye una tercera razón para decir que la substancia primera es el ser en su primordial sentido (Cat. 5; 3a 11ss).

Substancia primera. Con ello podemos también precisar ya lo que Aristóteles entiende por substancia primera (πρώτη ουσία). «Substancia, en su sentido propio, primario y principal, es aquello que ni se predica de un sujeto ni está en un sujeto; por ejemplo este hombre, este caballo» (ό τίς άνθρωπος, ό τίς ύππος. Cat. 5; 2a 11; cf. Met. A 8; 1017b 10-25, Z, 2; 1028b 33-29a 2. H, 1; 1042a 24-32).

Su concepto. La substancia primera es, pues, un τόδε τί, *es el último sujeto de predicación y el fundamento del ser de los accidentes*. Y esto nos ilumina las dos vías por las que ha llegado Aristóteles a este concepto de substancia primera, a saber, una *logicolingüística*, otra *ontológica*. El espíritu presupone en su pensar y en su hablar, más exactamente en sus juicios, un substrato en el que tienen valor sus enunciados. De ese substrato se predica en último término todo lo que se predica; y él mismo no es predicado. Con toda claridad nos ofrece el pasaje de *Phys*. A, 7 y, sobre todo, el de las *Cat*. cap. 5, este aspecto predicativo como el fondo latente que llevó a Aristóteles a admitir tal concepto de substancia primera. Dicho fondo entra formalmente en la definición. El espíritu tiene una peculiar manera de operar y en función de ella ha concebido Aristóteles la substancia, que será por tanto o responderá a una forma de la mente, como el último substrato predicacional. Pero no menos claro es que para Aristóteles la substancia es algo más que una forma del pensamiento. El *ser* mismo es también mirado y clasificado con arreglo a aquel esquema formal de la predicación (vía ontológica). En la experiencia, en efecto, podemos distinguir dos clases de ser: el ser que sólo puede existir si se apoya sobre otro (*ens in alío*), como algo que le «afecta» o le «adviene» a este último, y es el «accidente»; y el ser en que no se da el caso anterior, que posee una cierta subsistencia propia (*ens in se*), y por ello es el propio y esencial ser, y es la substancia. Si los accidentes se encuentran en la substancia, ésta será lo permanente frente a lo mudable, y lo sustentante frente a lo sustentado, y lo inteligible (numenal) frente a lo aparencial (fenoménico), para utilizar un lenguaje técnico estereotipado en la filosofía moderna.

Pero con esto no tenemos aún nada que nos explique propiamente el origen y fundamento de este existir independiente. El «*ens in se*:» no tiene ya por ello que ser un «*ens a se*», como lo han querido concebir en la filosofía moderna Descartes y Spinoza. Éste es otro problema enteramente distinto. No es la consideración del *fundamento* último del ser lo que ha llevado en Aristóteles a la distinción de substancia y accidente, sino la consideración de la *forma* de existir del mismo ser. Y tal distinción la mantiene firmemente Aristóteles y es para él evidente por sí misma. Para él es plenamente evidente, y como tal lo presupone, que si nuestro lenguaje y nuestro pensamiento nos llevan a admitir un substrato, están en ello en consonancia con el ser y con la estructura del ser. Espíritu y ser se corresponden. Si afirmamos ciertos acaeceres y eventos de un sujeto, es porque realmente se dan, *están* en él. El alcance y significado ontológico de estos accidentes, por lo demás, es en cada caso distinto, como ya vimos antes (cf. p. 155). Lo esencial es que los accidentes, hablando en

general, implican una relación íntima con la esencia de la substancia. Por ello expresan más o menos directamente esta esencia. Son procesos reales íntima y ontológicamente vinculados a la substancia, en la que inhieren, porque se verifican precisamente en ella, y ella con su esencia es la que determina lo que ha de acaecerle a sí misma, de forma que inversamente nos es posible, a través de los accidentes, descubrir la propiedad de la substancia, por la conexión real que con ella guardan, cómo con su principio ontológico.

Aristóteles contra Platón. *Crítica de las ideas*.Al hacer de la substancia primera el ser en su propio y originario sentido, se aparta Aristóteles decididamente de Platón. En Platón el auténtico ser, el όντως όν se encuentra no en lo individual, sino en lo universal, en la especie. Y cuanto más general y universal es un είδος, tanto más real es su realidad, afirma Platón; menos realidad es, dice Aristóteles. En el último tiene el ser su originario sentido desde abajo, a partir de lo concreto, en el primero lo tiene desde arriba, a partir de la idea. Expresamente ha sometido Aristóteles a una detallada y penetrante crítica la teoría de las ideas de Platón. Objeta contra ella en *Met*. A, 6 y 9, así como en *Met*. M, 9, lo siguiente: 1) Es verdad que la ciencia vive de los conceptos universales, siempre idénticos a sí mismos. En ello tiene razón Platón. Pero de ello no se sigue en modo alguno que estos conceptos existan en sí mismos como ideas, a manera de substancias en sentido propio. No se dan aparte de las cosas, sino en ellas, y sólo el espíritu las deduce al encontrar lo común e igual en múltiples particulares distintos y concebirlo en uno. Este universal en su forma de pura universalidad, es tan sólo una forma lógica, no una realidad ontológica. 2) La idea implica una duplicación superflua de las cosas. No es otra cosa distinta de lo que son ya las cosas. ¿Por qué, pues, admitirla? 3) Las ideas no explican nada de lo que están llamadas a explicar, a saber, el ser de las cosas, puesto que no están en las cosas mismas. El concepto de participación empleado por Platón para vincular las cosas a las ideas no pasa de ser una imagen poética y una mera palabra. 4) Concretamente no explican las ideas el origen del movimiento. Son algo estático, no algo dinámico. La idea de casa nunca hará surgir una casa. 5) Con la teoría de las ideas tenemos un «regressus in infinitum». En efecto, sobre la idea y las cosas que de ella participan, está aún como universal superior una nueva idea; por ejemplo, sobre la idea de hombre en sí y el hombre particular, se encuentra en plano superior un «tercer hombre » (argumento del τρίτος άνθρωπος), y sobre éste y los anteriores todavía otro, y otro y otro, sin poder llegar jamás a una primera idea.

Nuevo concepto de realidad. La crítica de Aristóteles sería aplastante sólo con una condición o supuesto, y aquí de nuevo el problema. Aristóteles admite que el ser particular del mundo visible posee una própia realidad; más aún, es él la propia realidad. Así naturalmente las ideas de Platón aparecen como algo al margen de las cosas. Pero Platon puede responder: para mi estas cosas singulares no tienen propio ser ni realidad y por ello no es exacto que yo haya duplicado el mundo; cuanto son los seres individuales lo son exclusivamente en virtud, de la idea. No está la idea al margen o al lado de las cosas, sino que se muestra, aparece en las cosas; y sólo así le es dado manifestarse. No hay un doble ser, sino el ser de la idea. Una cosa aparece clara en esta problemática, el nuevo concepto de realidad que introduce Aristóteles frente a su maestro. Para él es real la cosa individual concreta, y ésta es siempre una cosa del mundo sensible; pues lo contrapuesto a mundo ideal de Platón es ahora el

mundo visible de Aristóteles cor sus cosas sensibles individuales. Esta actitud de Aristóteles frente a Platón es la que ha fijado el concepto dé realidad durante siglos, hasta los comienzos del idealismo en la edad moderna y ha tenido la culpa de que cuando se habla de realidad se entienda, por lo común, exclusivamente objetos del mundo natural. Como si el alma no fuera cosa real y como si no constituyeran las relaciones lógicas y los valores, por ejemplo, algo real y «acre perennius». ¿Con qué derecho se contrae en el pensamiento moderno tantas veces la auténtica realidad al solo mundo sensible? Aristóteles no ha dado razón alguna de ello; no se plantea la cuestión. Su posición es sólo eso, una posición, un punto de vista.

Substancia segunda. Pero ahora nos espera una sorpresa. Aristóteles no va a quedarse en la substancia primera. Es ésta, para él, ciertamente esencia, y lo permanente y el fundamento de un complejo de apariencias y manifestaciones cambiantes, Pero Aristóteles avanza un paso más y se pregunta qué es aquello que hace que la substancia primera sea lo que es. Es decir, viene como a suponer una esencia de la esencia. Sócrates es, en cuanto substancia, el núcleo central de todos los fenómenos a él vinculados. Pero ocurre preguntar de nuevo: ¿qué es propiamente esta misma substancia Sócrates? La respuesta es: Sócrates es hombre. De forma que viene ahora a entenderse lo que es. Sócrates desde lo general, desde la esencia. Esto universal, «específico», constituye su ser esencial, el τό τί ήν είναι. Es la substancia segunda (δευτέρα ουσία). Y Aristóteles nos asegura que esta substancia segunda es en cuanto a la naturaleza, «natura», algo anterior y más conocido (πρότερον τή φύσει και γνωριμώτερον. *Met*. Z, 3; A, 11; *Phys*, A, 1; *Anal, pr*. A, 2). Hace de nuevo su aparición el είδος. El universal se declara más importante que el singular; pues ahora el individuo ha de ser entendido a partir del universal. Esta prioridad ontológica del universal en Aristóteles se revela de un modo especialmente claro en un pasaje de los *Tópicos*, Z, 4, donde aun la especie quiere que se entienda a partir de algo más general que ella, a saber, del género; y en éste a su vez algo anterior y más conocido; «quitado el género y la diferencia, se quita también la especie» (141b 28). Sería cosa de estudiar si, para Aristóteles, no sólo el είδος, sino también el género tiene un ser más pleno que lo menos general. Hasta el tiempo de los comentadores griegos se sostiene en todo caso el principio de que quitado el género, se quita también el είδος. En los neoplatónicos se deducirá de ahí el axioma de que cuanto más general es el ser, más plenamente es ser. El *Liber de causis* alargará hasta el medievo escolástico esa teoría como unida a Aristóteles. Es una de las ideas centrales de Eckhart. Género no es jamás, en esta tradición, un simple concepto, sino un universal óntico; pues un concepto universal nunca quita sus subconceptos quitado o suprimido él, sino, al revés, él tiene sentido y existencia por ellos.

Sólo el είδος platónico suprime lo que está debajo de él, pues todo lo que en plano inferior a él participa de él, tiene sentido y ser sólo por el είδος; y sólo así, mirando el concepto universal con ojos platónicos, puede decirse que, quitado lo universal, se quita también lo particular. Aristóteles, no obstante toda su polémica contra Platón, no se ha desprendido del platonismo. Lo mismo que ocurría en su lógica y teoría del conocimiento (v. supra, p. 162), también ahora en la metafísica, tras un inicial distanciamiento doctrinal de Platón, vuelve finalmente a parar de nuevo en él; Aristóteles, en efecto, introduce la substancia primera contra Platón, como el ser en su originario sentido, pero

luego pone el fundamento de ella en la substancia segunda, y con ello vuelve una vez más a: ser platónico.

Forma. Con el concepto de substancia segunda, que constituye la esencia de la primera, llegamos a uno de los más fundamentales conceptos de la filosofia aristotélica, al concepto de forma (μορφή).

Sentido de la forma. En el sentido en que un determinado ser está especificado en su peculiaridad ontológica en virtud de la substancia segunda, puede concebirse este είδος como forma; naturalmente no en un sentido visual (είδος de ιδείν =ver), sino en un sentido lógico y ontológico, como algo determinante, configurador, dador de ser. Como en la lógica, también en la metafísica admite Aristóteles substratos últimos (υποκείμενα).Allí servían de soporte a las predicaciones, como sujetos de los juicios; aquí sirven de soporte a la forma; precisando más, la forma determina a este tal substrato a ser tal determinado ser. Todo ser es un ser formado; todo devenir es un recibir la forma; todo perecer es un perder la forma. La forma tiene naturalmente como concepto relativo el de la materia. Ambas son principios del ser.

Origen de la forma. El itinerario que ha conducido a Aristóteles a estos dos principios del ser, va de nuevo a través del lenguaje y del pensamiento. El pasaje de la *Física*, A, 7, donde por primera vez se desarrolla la teoría de la materia y la forma, contiene el fundamento de sus reflexiones en este punto; es el hecho de que cuando hablamos del devenir, del γίγνεσθαι de las cosas, acostumbramos a decir que algo o de algo se ha hecho esto o aquello. Y no sólo suponemos un substrato, que sería la substancia, en nuestro hablar y pensar cuando setrata de un devenir accidental, en la que aquellos cambios tienen lugar, sino que también las mismas substancias surgen, cuando se dan de nuevo, de una materia subyacente; véase si no, cómo surgen las plantas, los animales, las casas y las estatuas de algo preyacente; de la semilla, del semen, de la madera, de la piedra. Por ello todo lo que se da de nuevo es un compuesto de materia y forma, y al pensamiento analizador cumple aquilatar estos dos principios, las causas material y formal, y darnos en su pureza estos dos conceptos de materia y forma (109b 22) No es un simple traslado de la experiencia vulgar sobre el arte y la naturaleza al terreno de la metafísica, sino un fino análisis del pensamiento y del lenguaje, es decir, del espíritu humano en sus funciones básicas, que acostumbran a concebir así al devenir y al ser.

Hilemorfismo. Se suele designar la teoría metafísica de materia y forma con el nombre de hilemorfismo. Tenemos en él uno de los sistemas filosóficos más duraderos. Aristóteles ocupa el punto central. Como precursores hay que señalar a los pitagóricos y a Platón; como seguidores a la escolástica y a los escolásticos; y Kant mismo nos habla en su teoría del conocimiento, de materia y forma. Lo esencial aquí es la tendencia de todo este pensamiento filosófico hacia una concepción totalitaria del ser. El todo está aquí concebido siempre como anterior a la parte. Las partes son en y por el todo, no el todo en y por las partes. Por eso todo el devenir está orientado por la forma. No es ella un mero término de proceso, un producto terminal, sino que determina ella desde el mismo comienzo todo el proceso del devenir. Detrás de todos los fenómenos está siempre, como alma del acontecer, la forma. La posición más radicalmente antitética a esta visión cualitativa del ser, como se suele denominar, es la de Demócrito, para el cual no hay más que partes y agrupaciones de ellas a manera de puras sumas mecánicas; o también la del empirismo psicológico, para el que los fenómenos naturales se dan sin una ley interna que los una y

agrupe, quedando a la mente la función de agruparlos mediante asociaciones psíquicas, hasta que Kant introduce de nuevo el concepto de substancia, pero sólo como categoría del espíritu, no como estructura esencial de lo óntico. Para Aristóteles, en cambio, todo el ser está en sí ordenado; tiene ya a manera de núcleos de cristalización, puntos de derivación, centros de vida, estructuras, especies, géneros, estratos, en una palabra, formas (en ese sentido decíamos que aquí el todo es anterior a las partes, por la ordenación y subordinación de éstas al todo, que no es agrupación fortuita, mecánica, posterior, sino como «piezas» de un todo orgánico).

La idea en el mundo. Y de nuevo tenemos con ello al εἶδος platónico constituido en principio metafísico. Porque éste es el papel que viene a desempeñar la forma en Aristóteles, lo mismo que en Platón. Es la que determina la «quididad», tanto en el orden lógico como en el orden ontológico; es el auténtico ser; preside y dirige el devenir y es ello el fundamento de todo el mundo fenoménico. Aparte de que con frecuencia llama también Aristóteles εἶδος a la forma, y aun alguna vez «paradigma», haciendo eco demasiado claro a Platón. Añádase a esto que las formas aristotélicas son también eternas como las platónicas. Pero la forma es para Aristóteles, cosa constantemente subrayada por él, algo inmanente al cuerpo, no separado del mundo visible. El mundo (de la realidad) no está ya en la idea, sino que *la idea está ahora en el mundo*. La forma no aparece en su descarnada universalidad, sino en su concreta e individual realización. No es la substancia segunda, como en Platón, la que actúa en el mundo, sino la primera. Y si la forma tiene en sí el principio de la actividad no lo ejercita sino en virtud de su realidad en el espacio y en el tiempo. Ésta sería la fundamental distinción del εἶδος platónico respecto del aristotélico. Pero también en Aristóteles, notémoslo bien, es solo el núcleo universal y específico, es decir, la forma, que siempre es universal, la que confiere actividad y realidad en el mundo de las cosas espacio-temporales. Aun actuando lo universal necesariamente a través de lo individual, lo que da el tono siempre en todas las sucesivas modulaciones y variaciones del ser, es la substancia segunda; «el hombre (no Calias) engendra al hombre». ¿Cómo sería, si no, en todas circunstancias igual la actividad y el efecto de la causa formal? *Omne ens agit sibi simile*, dirán después los escolásticos, dentro totalmente del espíritu aristotélico; lo igual o semejante, a que aquí se hace alusión, es siempre la especie, no la substancia primera en cuanto tal.

Lo platónico en la metafísica aristotélica. La forma aristotélica, en cuanto principio metafísico, es en realidad la idea platónica, o no tiene sentido ni eficacia alguna. ¿Cómo podría, si no, ser algo *natura prius*? Porque en la realidad espacio-temporal, que es ciertamente el mundo de Aristóteles, es decir, en un orden genético, está ella no al principio sino al fin del proceso del devenir. Sólo en cuanto a la naturaleza, natura, o como se dice traduciendo ese concepto, «metafísicamente», es el todo antes que las partes. Y ¿cómo podría ello ser sino en la forma del ser de la idea? ¿Cómo podrá apetecer la materia a la forma (Phys. A, 9; 192a 17-25) si no se da como realidad más que la «génesis» espacio-temporal? ¿Si no admite Aristóteles, al igual que su maestro, un «*prius*» ideal que dé sentido a la afirmación de que el mundo sensible tiende a ser como la idea? En otra hipótesis no hay modo alguno de imaginar ningún *natura prius*, es decir, ninguna prioridad metafísica. Ya digamos que el mundo está en la idea (Platón), ya digamos que la idea está en el mundo (Aristóteles), venimos a parar en lo mismo. En ambos casos la idea

es lo determinante y decisivo. En el primer caso el mundo sensible participa de ella, en el segundo está la forma presente en el mundo sensible y determina, con su ser, el ser y el acontecer del mundo sensible (*agere sequitur esse*), de manera que de nuevo tenemos que todo lo que el mundo es, lo es sólo y por la forma. Es la ουσία, lo mismo aquí que allí, la que «salva las apariencias». «En los puntos capitales hay una sorprendente conformidad entre Aristóteles y Platón, de modo que con verdadera razón se puede uno preguntar dónde propiamente se da aquella inconciliable oposición» (N. Hartmann). El no patentizarse suficientemente esa fundamental conformidad puede en parte obedecer a la constante polémica de Aristóteles con su maestro. Pero al que penetre más a fondo, aparecerá claro que esa polémica, también aquí, es muchas veces aparente.

Individuación. El carácter efectivo de la forma aristotélica se nos revelará una vez más en el contexto del problema de la individuación. La forma es siempre un algo universal, una substancia segunda. Cómo vamos de ella a la substancia primera, a lo individual, se pregunta Aristóteles. Busca el fundamento para esto en la materia. La forma, por el hecho de ser introducida en el mundo sensible del espacio y el tiempo, se hace concreta e individual, y así se producen los múltiples ejemplares que en cada especie se dan, el uno numérico en oposición al uno específico de la forma. La materia es, por tanto, principio de individuación. Todo cuanto existe en el espacio y el tiempo es por ello un compuesto de materia y forma. Ni la forma ni la materia existen de suyo separadamente, sino siempre el σύνολον, la substancia primera que consta de materia y de forma. Tan sólo existe una única forma pura, que tiene ella sola su ser y su realidad de por sí, sin mezcla alguna de materia; es el motor inmóvil, *substancia separata*. Todo otro ser, en cambio, es una mezcla, y por ello es siempre individual. El hecho de que Aristóteles se plantee la cuestión de cómo sale la substancia primera de la segunda, después de haber asentado, como vimos antes, que el particular es lo primero que se da y que de él deducimos el universal, nos revela de nuevo que ha habido aquí un cambio de rumbo; resulta ahora que el universal es lo primero, pues de no ser así, ni sentido tiene plantear el problema de la individuación. Es, una vez más, el platonismo.

¿Ambivalencia de Aristóteles o bipolaridad del ser? ¿Habrá que ver una contradicción en las vacilantes posturas de Aristóteles al concebir la ουσία cuando unas veces asigna el ser esencial a la substancia primera y otras a la segunda, unas veces a lo singular y otras a lo universal? ¿O habrá que explicarlo todo desde un punto de vista puramente histórico, resignándonos a registrar un no logrado deslinde entre lo platónico y lo aristotélico en la doctrina misma de Aristóteles? Cierto que no faltarían razones para una y otra interpretación; pero creemos que con ninguna de ellas se haría plenamente justicia a la realidad. ¿No será posible encontrar en el mismo Aristóteles atisbos de una efectiva conciliación de cara a la misma realidad de las cosas? ¿No está efectivamente esta realidad determinada parte por lo universal, parte por lo particular, como por dos polos, entre los cuales se da la tensión del ser? Lo vemos bastante claro, por ejemplo, en la caracterización de un hombre. Tratamos en efecto de comprender y formarnos la idea de una determinada persona a partir de los tipos humanos admitidos; por ejemplo, es un sanguíneo o es un melancólico. Y sin embargo, jamás queda agotada aquella personalidad en tal tipo genérico determinado, sino que hemos de atender en definitiva a la individualidad. Ambas cosas son esenciales en ella. Y así en las

demás cosas. Aun en las realidades y objetos que salen estandarizados por los patrones esquemáticos, genéricos, de la técnica, no podemos quedarnos en el mero tipo; aun aquí se hace valer lo individual. Dígase si no tienen conciencia de esa individualidad el chófer respecto de su auto y el escribiente respecto de su estilográfica, aun siendo objetos hechos en serie con su marca y tipo universalizado. Aristóteles ha penetrado estos dos polos de lo real. Ambos son auténticos principios, desde los cuales es dado explicar el ser como tal.

Hyle. Al hablar de la forma, se ofrece de por sí, como su correlativo, el concepto de materia (ύλη). La forma sola, dice Aristóteles, no puede hacer que se levante una casa. Es preciso además un material de construcción. Y de este modo se le asigna a la materia también cierta causalidad; y si se tiene en cuenta que lo que dura la producción de un objeto varía según el material empleado, queda claro que el ser y el devenir tienen también una verdadera dependencia respecto de la materia y que, por tanto, la causa material adquiere la significación de un principio.

Materia primera y segunda. Aristóteles distingue una materia tomada en su acepción general, y entiende por ella «aquella de lo que algo procede como de su material esencial (*Phys*. A, 9; 192a 31), y otra materia «a la que no se puede designar ni como substancia, ni como cantidad, ni como ninguna otra de las categorías mediante las cuales el ser se determina» (*Met*. Z, 3; 1029a 20). Materia en el primer sentido puede ser aun aquello que ya en algún modo está formado, la materia segunda (εσχάτη ύλη); los materiales de construcción, por ejemplo, que se emplean para fabricar una casa o una estatua. Sólo la materia en el segundo sentido es el principio que contrapone Aristóteles propia y estrictamente a la forma; es la materia prima (πρώτη ύλη). Es la absoluta indeterminación, lo indiferenciado, lo que está en la base de todo devenir y de todo ser, carente de toda forma, pero capaz de toda información. La materia aristotélica no se relaciona por ello simplemente con el mundo de los cuerpos, ni es un concepto que sirve exclusivamente para fines filosófico-naturales, sino que es estrictamente el correlato del concepto de forma, que sin ella perdería su sentido. Las dificultades que suscita el concepto de materia prima, absolutamente desprovista de toda determinación, las vio ya Aristóteles. Por ello, su cauta advertencia de que será preciso concebirla por analogía con la materia sobre la que se emplea la actividad artística (191a 8).

Privatio. Si se considera a la materia especialmente desde el punto de vista, de algo que en cambio pierde la forma que tenía para recibir otra en lugar de la anterior, puede considerarse esta privación de la forma (στέρησις) como un tercer principio del devenir. Es en realidad idéntico a la materia en cuanto tal, si bien conceptualmente se diferencia de ella. Pueden, pues, distinguirse, atendiendo a la cosa, dos principios, materia y forma (Phys. A, 7; 190» 17-191a 22).

El devenir. Con ello cree Aristóteles haber dado cuenta de las aporías que habían encontrado los presocráticos, particularmente los eleatas, en el problema del movimiento y del devenir. ¿Cómo puede hacerse algo del ser - se habían aquéllos preguntado -, sin chocar con el principio de contradicción? Pues el ser es esto que es y consiguientemente no es otra cosa, lo que sin embargo tendría que ser si algo se hubiera de cambiar en otra cosa (ley de todo cambio o *motus*). Aún menos podría salir algo de lo que no es. Y en el fondo la misma dificultad sale al paso al que, como Heraclito, hace de los contrarios los principios del ser y del devenir. ¿Cómo podrían los contrarios

actuar uno en otro? Aristóteles desecha aquel concepto estático del ser, que no conoce propiamente más que el τόδε τί, y tiende un puente entre los dos contrarios de Heraclito, mediante la introducción de la materia, medio entre el ser y el no ser (cf. p. 184).

La materia aristotélica y la filosofía anterior. En este punto como en tantos otros, Aristóteles enlaza con la tradición filosófica anterior a él. Ya los presocráticos conocieron un ἄπειρον, sólo que aquel elemento indefinido fue ideado muy al margen de las cosas reales. Más cerca de éstas, concibió Platón la materia como un fondo informe, receptáculo de la forma, como «nodriza» del devenir. Pero Platón admitió la materia como a la fuerza y se esforzó por deducirla de un modo idealístico para dar con ello una cierta razón y justificación de su primer origen. Hasta Aristóteles no alcanza la materia su puesto de principio verdadero junto a la forma, eterno igual que ella. Su nuevo significado se nos revela particularmente cuando la vemos erigida en principio de individuación.

Sin embargo, se pregunta uno cómo puede ser que lo más desprovisto de forma, es decir, la materia, sea capaz de dar la última determinación, el último perfil metafísico, al ser existente. Y sin embargo, en este supuesto se movió toda la filosofía anterior. Heraclito, y lo mismo Platón, vieron lo individual y concreto en el mundo espaciotemporal; y en la cercanía óntica de lo espacio-temporal está también, al menos implícitamente la materia aristotélica, a pesar de ser totalmente indeterminada.

El principio del movimiento. Aristóteles se siente como en su elemento propio al tratar del principio del movimiento, la llamada causa eficiente. «Nada resuelve -dice él contra Platón- que admitamos esencias eternas, como las ideas, si no ponemos también en ellas una fuerza inmanente de la que parta el movimiento y el cambio» (*Met*. A, 6; 1071 b 14).

Sentido de la causa eficiente. Con ello se toca algo de lo que hoy denominamos lo dinámico. Aristóteles ha entendido, según esto, la idea platónica como algo estático y lógico. Pero, de este modo, Platón habría dejado sin explicación un extenso sector de la realidad, a saber, el devenir y el movimiento. Ahora lo vuelve a considerar Aristóteles. Cierto que Platón no había sido ciego al hecho del movimiento, como lo prueba bien el *Sofista*. Pero la explicación filosófica de este hecho a base de las ideas no le parece lograda a Aristóteles, porque para él la idea es algo esencialmente distinto de dinamismo, devenir y, movimiento. Por ello busca él otra clase de causa que pueda explicar este aspecto de la realidad, y ésta será la causa del movimiento, la llamada causa eficiente. ¿Y cuál es la nota esencial de esta nueva causa?

Clases de devenir. Desbrozaremos este nuevo terreno considerando antes las varias clases de devenir que pueden darse; hablando más en general, las varias clases de movimiento, pues Aristóteles subordina el concepto de devenir al concepto de movimiento. Coincidente con este último es el concepto de cambio o mutación. Pueden distinguirse los siguientes movimientos: movimiento cuantitativo, que consiste en un aumento o disminución, en un crecer o decrecer (αύξησιε και φθίσισ); movimiento cualitativo, que consiste en una alteración (αλλοίοσις) y movimiento local, que es cambio de lugar (φορά). Entre estas tres clases de movimiento, el local es la forma primitiva de movimiento (*Phys*. O, 7;'260a 17-29). Y ese movimiento es eterno; por consiguiente, también el devenir es eterno (*De gen*. *et corr*. B, 10; 336a 15). Es

característica de estas tres clases de movimiento el darse siempre en un sujeto. Son, pues, de naturaleza accidental. Frente a ellos está el movimiento o devenir substancial, comenzar a ser o dejar de ser de los sujetos mismos (γένεσις - φθορά, *generatio - corruptio*). Lo que considera Aristóteles en cada una de estas clases de movimiento es el cambio de la determinación formal. Algo tiene primero esta y luego aquella determinación. Así se tienen en cuenta tres factores del devenir, a saber: la materia, la forma y la privación de forma (στέρησις). Con ello se nos da, hasta ahora, sólo el punto de partida y el punto de llegada del devenir, pero no el propio devenir mismo, el tránsito y paso. Por ello no ha ido Aristóteles todavía, con lo hasta aquí dicho, más allá de Platón, pues la forma es igualmente hasta ahora algo estacionario. ¿Qué será, pues, lo que constituye en su propia realidad el paso, el movimiento mismo?

Esencia del movimiento. A la última pregunta nos responde Aristóteles: «El movimiento es el acto del ente en potencia en cuanto en potencia» (*Phys*. I', 1; 201 a 10). El devenir es acto. Si se hace una estatua de bronce, el devenir no afecta al bronce en cuanto bronce, pues el bronce sigue estando en la estatua de bronce, sino que afecta a lo que en el bronce estaba en potencia. El que ese potencial que se alojaba en el bronce venga a ser actual, es justamente la esencia del devenir y de todo movimiento. Así, el devenir se explica por el concepto de acto.

Principio de causalidad. De aquí se deduce un axioma fundamental en la filosofía aristotélica, el principio de causalidad: «Todo lo que se mueve, necesariamente se mueve por otro.» Aristóteles lo considera como evidente por sí mismo. La prueba que de ello da (*Phys*. H, 1) propiamente sólo va dirigida contra la doctrina del automovimiento de Platón, y concluye que aun en el supuesto automovimiento se da un motor y un movido, de modo que aun ahí vale el principio básico de que todo lo que es movido es movido por otro. Pero el hecho mismo de que se dé causalidad, hablando en general, eso propiamente no está demostrado en la prueba de Aristóteles, sino que es más bien supuesto. Si Aristóteles lo quisiera demostrar, no argüiría contra el automovimiento o autocausación platónica, sino más fundamentalmente contra la falta de causalidad.

Aristóteles nos da otra formulación de su principio de causalidad, que viene a ser para él aún más importante. Dice así: «El ente en acto es siempre anterior al ente en potencia.» Esta fórmula se somete a una detenida demostración (*Met*. U, 8). Lo actual, según ella, es anterior al concepto. Solamente se puede pensar en un posible presuponiendo lo real y actual, pues ser posible quiere decir poder llegar a ser real o actual. Es también anterior en cuanto al tiempo; porque aunque ciertamente lo real viene de un posible, ello es sólo mediante la causalidad de un ser ya real y actualmente existente; el hombre procede de un hombre ya existente, el músico de un músico ya actual; ha habido previamente la actuación de un anterior motor. Y así tenemos también que el hombre es antes que la substancia seminal. Y finalmente lo actual es antes que lo posible en cuanto a la esencia (ουσία) porque si bien en cuanto al origen y realización temporal algo actual puede ser posterior, es con todo anterior en cuanto al είδος y a la ουσία; la forma tiene que darse ya antes. Todo devenir tiende hacia un fin en cuanto que se orienta hacia una forma. Pero este fin no es otra cosa que la realidad del acto, y la realidad del acto no es más que la actuación activa, por lo que la realidad actuante (ενέργεια) también se denomina εντελέχεια, es decir, «lo que ha alcanzado su fin». El ver actual no es en gracia

de la potencia de ver, sino al revés, la potencia de ver existe para la visión actual. La realidad actual es, pues, antes que la potencia.

La causa eficiente como causa formal. Platón había ya enunciado su principio de causalidad: «Todo movimiento es necesariamente producido por una causa», se dice en el *Timeo*, 28a. Pero al proclamar Aristóteles que la idea es inepta para explicar el movimiento y el devenir como paso de un ser a otro y como dinamicidad, y al recurrir al principio activo, a la realidad actuante para resolverlo, todo el problema consiste en saber cómo explica ahora esta realidad. Habla Aristóteles de ενέργεια o de εντελέχεια y distingue una εντελέχεια o ενέργεια primera y otra εντελέχεια o ενέργεια imperfecta. La relación entre ambas no es enteramente clara. Unas veces parece que la εντελέχεια es la ενέργεια perfecta, pero otras se encuentra la distinción entre una primera realidad (perfecta) y otra segunda (imperfecta). Evidentemente, la primera es para Aristóteles la realidad perfecta. Y uno esperaría que ahora se nos explicara la realidad o εντελέχεια que entra como nueva causa frente a Platón, recurriendo igualmente a nuevos factores. Pero nos encontramos con la gran sorpresa de que Aristóteles sigue operando con el mismo concepto de forma. La εντελέχεια no es otra cosa que la forma. «Siempre lleva consigo el agente motor un είδος, substancia particular, o cualidad o cantidad, que viene a ser el principio o causa del movimiento» (*Phys*. I', 1; 202a 9). Con esto se reducen las cuatro causas que se distinguieron en *Phys*. B, 3 a dos solas, a la causa material, por una parte, y a la causa formal, eficiente y final por otra. «Pero estas tres últimas se funden en una única muchas veces» (198a 24). También la causa eficiente, que debía aparecer como algo nuevo frente a la idea, es entendida como forma (*Phys*. B, 7; 198a 2l b 9). Podría, alguno pensar que estas concepciones pertenecen al período platónico de Aristóteles; pues los pasajes aducidos caen dentro de las partes de la Física que con seguridad sabemos que son las primitivas. Pero también en *Met*. (9, 8; 1049b 23, tenemos expresiones como ésta: «Todo devenir emana de algo y por medio de algo y esto último es idéntico al είδος. Ni tampoco se crea que el είδος mentado aquí por Aristóteles como causa agente es el είδος ya realizado, y que en esto estaría la diferencia con Platón. Sería un error que entrañaría un desconocimiento total del estado de la cuestión, pues cabalmente lo que está en cuestión es esa misma realidad en su momento de realización; y ésa precisamente es la que explica Aristóteles por medio de la forma y la que concibe como forma. El lector moderno, al oir hablar de la forma realizada en la materia, piensa en seguida en una causalidad mecánica proveniente de esta misma materia, como tal, y juzga por ello que la causa del movimiento no puede ser la forma. El mismo Aristóteles, en aquel pasaje de la *Física*, parece querer identificar la causa del movimiento y forma sólo en razón de que causa y efecto son idénticos en cuanto al είδος. Con ello parecería ahorrar a la forma aquella causalidad específicamente material y mecánica. Pero cuando leemos *De gen. et corr*. B, 9; 335b 24-36, donde se trata expresamente de aquel movimiento «más físico», material y mecánico, advertimos con toda claridad que todo cuanto es y hace (ese movimiento) quiere Aristóteles que se refiera al είδος. Es él (el movimiento) lo típicamente causal en aquella causa (κυριωτέρα αιτία). Ahora bien, el είδος es esencia y forma. Y en ello está de nuevo el toque platónico de su doctrina en este punto. Se había propuesto descubrir una nueva realidad, y en definitiva viene a concebirla no de otro modo que Platón. También para él está lo dinámico en la forma, y es la forma. Con toda nitidez se

nos muestra esa original implicación de lo formal y lo dinámico en el pasaje cumbre de la *Met*. A, 8; 1074a 35, donde al primer motor, actualidad pura, se le llama un primer τό τί ήν είναι.

Acto y potencia. Con el hecho de presentarse la forma como actualidad activa (ενέργεια, *actus*), adquiere la materia la significación correlativa de posibilidad (δύναμις, *potencia*). Son nuevos rumbos metafísicos. Después de tratar ampliamente los problemas de la materia y forma en *Met*. Z y H, entra Aristóteles en el Θ en el problema del acto y potencia. Al acto como principio determinante y activo responde la potencia como receptividad de acción y capacidad de realización; se presenta en una palabra como posibilidad, potencialidad. «Así pues, el acto consiste en que algo existe no en el sentido en que decimos que está en potencia. Decimos, por ejemplo, que el Hermes (estatua de Hermes) está en el leño en potencia ...; se da aquí una relación como entre el que edifica y el que sabe edificar, el que vela y el que duerme, el que ve y el que, aun con los ojos cerrados, tiene con todo sano su sentido de la vista, como entre lo elaborado sobre una materia y la materia misma, lo ya hecho y lo inacabado» (*Met*. O 6; 1048a 30). Se ha apuntado anteriormente (p. 182) que se pueden distinguir dos clases de actualidad, una imperfecta e incompleta y otra perfecta, o ενέργεια primera (εντελέχεια) lo que podemos traducir con las palabras «actuación» y «actuado». Parecidamente pueden distinguirse en la potencialidad dos grados, la pura potencia que no ha recibido aún ningún acto y es por ello absoluta posibilidad, correspondiente a la materia prima, y una potencia mixta que ha recibido ya algún género de actuación pero aún es capaz de ulterior actuación, correspondiente a la materia segunda.

Aristóteles pudo llegar a su distinción de acto y potencia, como se colige de los ejemplos que utiliza para aclarar intuitivamente sus conceptos, de la observación de la obra artística, en la que lá materia informe aparece como el mundo de la posibilidad frente a la actividad creadora del artista, y de la naturaleza orgánica, en la que todo el devenir es un eterno juego entre la disposición y la actualización, entre la posibilidad y la realidad.

En todo caso hace Aristóteles gran hincapié en que se ha de contar a lo posible o potencial (το δυνάμει όν) entre el ser, y se escuda contra los megáricos, que no querían saber de más ser que el que de hecho existe en la realidad, y que por ello negaban en absoluto la posibilidad de los posibles. Si se quiere hablar, ya antes, de una cierta potencia, decían ellos, no se tendrá más que lo real como tal; lo posible no tendría para ellos más alcance que lo real; ambas cosas serían lo mismo. Pero en tal caso, objeta Aristóteles, uno no sería arquitecto sino en tanto que actualmente construye una casa, ejercita su arte. Si accidentalmente interrumpe ésta actividad, no sería ya ni se le llamaría arquitecto. Pero ¿es que por ello realmente habría él perdido su arte y tendría que volver a aprenderla si quisiera ponerse de nuevo a construir edificios? ¿O se dirá que se han vuelto ciegos, sin potencia de ver, todos los hombres que durante el día cierran los ojos? ¿O lo que sentimos como dulce o frío o caliente, lo será sólo mientra que lo percibimos? ¿Ni antes ni después? Esto vendría sencillamente a suscribir la opinión de Protágoras de que objetivamente no se da ningún ser propiamente tal en sí mismo, sino que el llamado ser sería puesto por nuestras subjetivas percepciones sensibles, momentáneas y actuales. Pero esto no lo admitirá nadie de sano juicio, y consiguientemente debemos aceptar una especial forma de ser, la que designamos con el nombre de ser potencial (*Met*. O, 3). No nos es dado, es verdad definir propiamente los

conceptos de ser actual y potencial, piensa Aristóteles, porque se trata de algo totalmente primitivo e irreducible a ulteriores y anteriores nociones. Pero bastará consultar a la experiencia misma, que lo describe con sus contraposiciones obvias e inmediatas de sueño y vigilia, inacabado y acabado, disposición germinal y desarrollo, para comprender al punto lo que con aquellos conceptos se quiere expresar (*Met*. U, 6).

Alcance de la teoría de acto y potencia. a) *Para el problema del devenir*. Los conceptos de acto y potencia son tan importantes en la filosofía aristotélica, como los de materia y forma. Ante todo juegan un papel básico en la explicación del problema del movimiento y el devenir. Si concebimos el ser al modo indiferenciado y estático de los eleáticos, el devenir, es inexplicable, pues las cosas son entonces siempre lo que son. Imposible que se hagan (se cambien en) otras, sin violar con ello el principio de contradicción. Pero si se introduce en el ser la distinción de actual y potencial (posible), entonces está ya echado el puente de enlace entre aquellos términos. En cuanto algo es actual, es siempre idéntico a sí; pero en cuanto en él mismo se aloja lo potencial puede también hacerse «otro» (cf. p. 179). Con ello supera Aristóteles a la vez el eleatismo y el heraclitismo, tarea que se había ya propuesto Platón, y a la que había consagrado su teoría del uno y y de lo múltiple. También allí, en Platón, se hallaba lo múltiple, lo otro, «contenido» en la superior idea. La potencialidad aristotélica es una corrección de la μέθεξις platónica.

b) *Para el problema de Dios*. Y ahora tenemos en función de esta teoría de acto y potencia el concepto angular de toda la metafísica aristotélica, el concepto del motor inmóvil. Aquella teoría le sirve en efecto de base y fundamento racional último. Sobre la base de una simple observación encuentra Aristóteles que en el reino del ser se puede distinguir siempre un ενέργεια όν y un δυνάμει όν, y repara en que, en el mundo dado a nuestra experiencia, posibilidad y realidad se hallan entrelazadas en continua y mutua implicación, pues todo lo real envuelve alguna posibilidad, y todo lo posible contiene asimismo una cierta realidad; y nos presenta ahora, de modo parecido a como dedujo antes el concepto de absoluta posibilidad o potencia y de materia prima, un correspondiente concepto de la absoluta realidad, del *actus purus*. Esta conclusión de la idea de una pura potencialidad, y de una realidad, actualidad en su más puro y absoluto sentido, es el pensamiento genial de Aristóteles, si bien el ascenso de lo imperfecto hasta lo perfecto es un conocido motivo de la teoría platónica de las ideas. Y si reparamos en que el *actus purus* es forma pura, es decir, idea, comprenderemos cuál es el propio momento histórico genético de estos enunciados filosóficos aristotélicos. ¿En dónde, en efecto, se verifica que la realidad sea idea o la idea realidad? Eso tiene lugar en el platonismo y sólo en él. Y como para Aristóteles la forma conservaba aún todo su «élan vital» platónico, por ello y sólo por ello pudo presentar su teoría de materia y forma, como también una filosofía del acto y potencia. Es extraordinariamente significativo el hecho de que para Aristóteles (*Met*. O, 8; 1050b 6) lo anterior y primero natura en el más propio sentido (χυρίως) son las substancias separadas de toda materia terrena. Como tales substancias no contienen materia alguna terrena, no hay tampoco en ellas nada potencial. Y por ello son eternas. Es purisima herencia platónica. También allí en Platón lo que está libre de materia, es pura esencia, es lo eterno y lo *natura prius*. Los elementos metafísicos en Aristóteles son siempre elementos platónicos. Y por ello hacer metafísica en el sentido de Aristóteles es siempre en el fondo

platonizar. Es la interpretación de Aristóteles acuñada en el siglo xix la que nos impide mirar la realidad de Aristóteles con ojos griegos, es decir, desde la forma, ya que la evolución del pensamiento moderno ha conducido a mirar el mundo «real» como el mundo de la apariencia sensible y, como tal, caótico, que debe ser ulteriormente ordenado y organizado mediante algo extraño a la realidad, mediante el espíritu. Sólo para esta mentalidad moderna, lo «lógico» es *sólo* lógico. Para los antiguos, por el contrario, el alma de la realidad la constituye lo quiditativo, la forma. Si detrás de todo el devenir se da también para ellos una causa eficiente, ésa es ni más ni menos que la forma, porque el devenir no es más que un tender hacia la forma (*Phys*. A, 9). Y si detrás del mundo se da una última causa que pone en movimiento todo el proceso mundano ésa no es, por la misma razón, sino una -ahora la - «primera» - forma, hacia la que todo tiende, y que mueve el mundo en cuanto amada, ώς ερώμενον. Esta idea no implica, pues, ninguna contradicción dentro del sistema aristotélico. Tanto en el devenir en detalle como en el devenir del gran proceso cósmico, se verifica el mismo esquema: devenir es tender hacia la forma. Pero, el esbozo de tal esquema tiene ya su origen en Platón: todo quiere ser como la idea.

El fin. El cuarto principio explicativo del ser es el fin (τό ού ένεκα, -τέλος, αγαθόν, causa finalis o exemplaris). No sería posible comprender las formas y los procesos del ser sin pensar en el fin. El fin es por ello verdadera causa y principio del ser.

El fin en la naturaleza. El fin se nos revela a nosotros, hombres de hoy, con especial claridad, sin posible tergiversación, en el proyectar del hombre. El proyecto es una idea, y en ninguna otra cosa se puede indicar más claramente lo que significa idea y fin que en la obra del hombre que planea. También Aristóteles ve (*Phys*. B, 8) que en el mundo de la τέχνη está el fin como en su propio elemento. Pero no sólo en el arte, también en el mundo de la naturaleza cree Aristóteles que se da el fin; más aún, el arte no ha podido apoderarse de la noción de fin sino tomándola de la naturaleza. No hay distinción en modo alguno entre naturaleza y arte en este punto. Si hubiera de surgir una casa por sola actuación de la naturaleza, habría de ocurrir ello como la hace hoy el artesano, y si, viceversa, la técnica quiere hacer lo que produce la naturaleza, no serían distintos los pasos del proceso. En la naturaleza el fin se nos muestra con particular evidencia en las plantas y en los animales. Las golondrinas, las hormigas, las arañas no discurren; sin embargo sus nidos y redes están de tal manera adaptados a un fin, que no puede uno dejar de preguntarse con toda seriedad si no suponen un entendimiento. Y cuando vemos que las hojas de los árboles crecen de la forma más apta para proteger el fruto, y que las raíces se ahondan en el suelo de la forma más apta para encontrar alimento, no podemos tampoco pasar por alto la finalidad. Puede decirse, hablando en general, que «la naturaleza nada hace sin sentido y sin fin» (*De caelo*, B, 11; 2916 13).

¿Causalidad o fin? Pero ¿no podría acontecer que lo que a nosotros nos parece orientado a un fin, haya ocurrido casualmente, y que luego lo que de hecho se ha salvado en la resultancia final, lo que ha subsistido, y precisamente por haber subsistido así, siga luego conservándose? Esta dificultad moderna cien por cien se la propone ya Aristóteles (*Phys*. B, 8; 1986 16). Puede plantearse así: En la naturaleza muchas cosas ocurren de un modo fáctico y tienen como consecuencia necesaria otras cosas, sin que se pueda en

ello descubrir un sentido finalista. Si llueve, crece el trigo. El llover lo vemos aquí como penetrado de un fin, pero no llueve para que nazca el trigo, sino porque se han condensado y enfriado las masas de aire. Por semejante manera podría pensarse que los dientes y muelas le han salido al viviente para que pueda triturar y masticar los manjares; pero pudo también ello producirse casualmente, y luego quizá se sostuvo esa forma, simplemente porque resultaba práctica, y todo lo que se acredita en el ser como útil y práctico se impone. Suena aquí la teoría de la selección natural de Darwin. Pero nada hay más ajeno que esto a la mente de Aristóteles, quien expresamente rebate tal explicación, fundado en que el acaso puede dar cuenta, sí, de uno que otro hecho de la naturaleza, pero lo que siempre y en todas partes se da, no puede ocurrir por azar, como por si mismo, sino que es preciso admitir un propio principio de ello, a saber, el fin. Y en la naturaleza todo «está» siempre y doquiera uniformemente regulado. Se dan ciertamente fallos ocasionales, pero son sólo excepciones, como también en el arte ocurren golpes en falso, sin que por ello se le ocurra a nadie dudar de la presencia de una idea de fin como tal. Dado que en la naturaleza impera una ley de regularidad, no podría explicarse adecuadamente el ser sin este principio de la causa final. «Naturaleza» es justamente para Aristóteles «aquello que por razón de un principio inmanente tiende en un constante movimiento hacia un fin» (*Phys*. B, 8; 1996 15). Compárese con ésta la opuesta definición de Demócrito: «Naturaleza igual a átomos que se hallan zarandeados en un espacio vacío», y se verá al punto que tenemos aquí una concepción del mundo diametralmente contraria. Es la oposición entre la consideración del ser cualitativa y eidética y la cuantitativa y mecánica.

Sentido de la teleología aristotélica. El fin del que habla Aristóteles no es otra cosa que la esencia, la forma, la idea. El principio que subyace a todo devenir y a todo movimiento en la naturaleza es siempre una esencia o forma. Y así se configura conforme a él el ser activo de las cosas. *Agere sequitur esse*, dirán después los escolásticos. Pero como para Aristóteles toda actividad, por su concepto, se ordena a un fin, este fin, el «término» de la actividad, se incluye ya en el concepto de la esencia, que es el comienzo y principio de la actividad. De manera que el fin coincide con la forma, y lo mismo que Aristóteles equiparaba la causa del movimiento a la causa formal, identifica ahora igualmente con ella la causa final (*Phys*. B, 7; 198a 25). Así pues, la esencia o la φύσις de cada cosa particular es siempre un «haber sido hecho para algo», un πεφυκέναι τινί (Phys. B, 8; 199a 8-12). Por eso designa Aristóteles también la esencia de todo ser en su realidad como εντελέχεια: «La obra es fin y término; pero la realidad es la obra; el término ενέργεια viene de έργα y significa lo mismo que εντελέχεια (*Met*. O, 8; 1050a 21). Tener en sí el término y el fin quiere decir haber alcanzado cierta perfección y plenitud. Muy al revés que para la moderna filosofía, en la que el problema teleológico nunca llega a dar razón de que un determinado ser A pertenezca necesaria y finalísticamente a otro B, por ejemplo el insecto a la flor; para Aristóteles la esencia de un ser ya incluye esencialmente otro ser. Y como éste a su vez, en la física aristotélica, se ha de entender de igual manera, en conexión finalista con otro, y éste con otro y así sucesivamente, tenemos que todo el mundo de los seres se encuentra entre sí trabado esencialmente con lazos de sentido, iluminados por el fin. «Todo devenir sigue un camino que va desde algo hacia algo, de αρχή αρχή,« de un motor inicial, que posee ya una determinada forma, hacia otra

forma o un parecido τέλος (*De part. anim*. B, 1; 646a 30). No hay aquí ni un resquicio para plantear el origen de las especies sobre un devenir puramente fáctico sometido al acaso. Todo está ya preformado por las esencias, y el devenir es resultado del ser; no el ser, resultado del devenir. Aristóteles explica que los primeros orígenes del ser fueron ya forma y disposición (*Phys*. B, 8; 1996) y rebate a los pitagóricos y a Espeusipo, para los cuales lo perfecto se daba sólo al fin, no al comienzo de un proceso de evolución (*Met*. A, 7; 10726 30). Claro está que el viviente en su estado de desarrollo perfecto significa un momento terminal en la evolución desde el semen hasta la madurez, pero el semen provenía ya de una esencia acabada, de modo que el hombre es antes y primero que el semen. Por ser el mundo eterno para Aristóteles, se explica más en él tal afirmación, y es ciertamente la más neta reprobación de toda evolución mecanicista de las especies y la más clara profesión de una morfología idealística. Idealística en el sentido de que lo que allí da la pauta es la forma. Aun siendo forma realizada y actuando en la res extensa, es con todo algo *natura prius*, πρότερον τή φύσει (1050a 4-23). A una serie eterna sólo puede asignarse como anterior a ella algo ideal, y sólo así tiene sentido la explicación de que el hombre es antes que el semen. Nuevamente se nos abre el paso a Aristóteles a través de Platón. Con particular evidencia aparece el carácter idealista y platónico de la concepción teleológica aristotélica cuando en *Phys*. B, 9 (1'), 200a 3ss, se presenta a la causa final como lo más importante frente a la materia, y cuando el fin consiguientemente se reduce a un espíritu pensante, «como también ocurre en la τέχνη, y cuando Aristóteles llega a apuntar la idea de que también la ύλη podría considerarse absorbida por el λόγος, porque en un instrumento, así discurre él, la esencia alcanza también en algún modo a lo material; una sierra, por ejemplo, tiene que estar hecha de hierro, lo exige el concepto de sierra; el mismo material de la sierra, el hierro, está como dominado y trascendido por la forma, el concepto o esencia de sierra, atendida su finalidad. Por eso no cabe hablar indistintamente de la materia como si toda materia fuera siempre igual, como algo independiente frente a la forma. Acaso así resulta ser la forma una especie de principio omnideterminante, dado que cuanto se da en la realidad posee una esencia. Existe, sí, lo «concausante» (συναίτιον), lo material enfrentado con el espíritu y con su regulación finalista, lo «necesario», de que ya había hablado Platón; pero - se pregunta Aristóteles -, ¿no podría aun lo «necesario» y lo «material» ser concebido como una parte del λόγος? En tal caso no se daría ningún material lógicamente amorfo. Y lo designado como material bruto, indeterminado, sería simplemente una determinación lógica no llevada hasta el fin. Tal concepción está solamente apuntada en Aristóteles; más bien se queda él con su materia, como Platón se quedó con la suya. Pero al pretender, en un esfuerzo mental, parecidamente a Platón, entender esa materia a partir de la idea, sentimos una vez más la cercanía de su maestro. La teleología aristotélica tiene sólo su sentido y eficacia si se admiten conceptos de esencia supraempíricos, ya *a priori*, ya dados en una intuición de esencia. La εντελέχεια no es algo que emerge de un proceso físico o biológico, sino que es idea y forma.

Metafísica especial

La problemática ontológica general de Aristóteles se escinde ahora en tres campos especiales de problemas metafísicos concretos, a saber, las cuestiones relativas al alma, al mundo y a Dios.

El alma. La obra que ha consagrado Aristóteles al estudio del alma, no trata meramente, como las modernas psicologías, de los fenómenos psíquicos o fenómenos de conciencia, sino que aborda el tema de la vida en general en su último fundamento y en sus propiedades esenciales; puesto que tener alma vale tanto para los antiguos como tener vida. En este contexto naturalmente ocupa después su lugar lo que constituye el interés de la actual psicología, la percepción sensible, la fantasía y memoria, razón y pensamiento, apetición y querer, pues el mundo de la conciencia corre parejas con el mundo de la vida. Lo que Aristóteles tiene que decir sobre sentimientos y afectos nos lo da más bien en su retórica.

Esencia del alma. ¿Qué es el alma? Mirada en su faz más externa, aparecerá el alma, lo mismo que para Platón, como aquello que se mueve por si mismo. El alma constituye y explica la vida en los hombres, en los animales y en las plantas.

El alma como automovimiento. La vida es automovimiento, y por consiguiente el alma será también esencialmente automovimiento. Pero el viviente no posee un automovimiento absoluto. Parece, si, a primera vista que el ser animado se mueve con plena espontaneidad. En realidad, sin embargo, su movimiento está causado y determinado por el ambiente circundante que le ofrece el alimento y con ello le hace posible el respirar, el crecer, no menos que el percibir sensorialmente y el apetecer, mediante todo lo cual se realiza el movimiento local de todo viviente, que es lo que nos da a nosotros ocasión para hablar de automovimiento. Dado que la aportación del alimento es una parte de la naturaleza y que hay que encuadrarla en el marco del proceso total del movimiento mundano, y supuesto que hay aún que recurrir a otros anteriores y primeros motores de los que aquel proceso de la nutrición más inmediatamente depende, muéstrase claro que el alma constitutiva de la vida del ser viviente no ha de ser considerada en el más propio sentido (κυρίως;) como automovimiento, sino sólo en un sentido relativo. No existe más que un único semoviente, que ni *per se* ni *per accidens* es movido por otro, el primer motor inmóvil πρώτον κινούν ακίνητον (*Phys*. C0, 6; 259a 20 31 y 2; 253a 7-21).

El alma como εντελέχεια del cuerpo. Desde el punto de vista metafísico, el alma es *la εντελέχεια primera de un cuerpo físico orgánico* (*De an*. B, 1; 412b 4). Analizaremos después de qué alma se trata. Por de pronto la concepción hilemórfica deducirá ya de esta definición que el alma es forma del cuerpo. Lo interesante y capital de esta visión, desde un punto de vista filosófico y biológico, está en la teleología en el fondo presupuesta. Entelequia significa para Aristóteles tanto como lo acabado, lo completo, lo que ha alcanzado su meta y fin. Y esto ocurre cuando se da una realidad de tal modo constituida que corresponde a la idea que le prefija un fin. Alma, pues, significa la idea y el todo, el sentido y el finalismo de un cuerpo viviente. Por ello explica Aristóteles que el cuerpo es por el alma y en orden al alma (*De part. anim*. A, 5; 645b 14ss), es decir, todo en él se da en razón del todo, se subordina a un fin como un instrumento (όργανον), con lo que se nos aclara el primitivo sentido del concepto de orgánico.

Dos cosas son de notar en este punto. Por un lado la εντελέχεια no es algo que emerge o resulta en el orden de lo físico o de lo biológico, sino que es idea; con

una expresión llena de sentido llama Aristóteles al alma λόγος; ο τό τί ήν είναι y είδος de un cuerpo orgánico (*De an*., B, 412b 10 y 414a 13). Y en segundo lugar no debemos olvidar que el contenido de tal idea no se nos presenta a nosotros hoy como se le presentaba a Aristóteles, para quien las formas, lo mismo que para Platón las ideas, eran complejos de sentido perfectamente trabados y coherentes, «substancias». Para el pensamiento griego, y en general para el pensamiento antiguo, son las «formas» algo de suyo inteligible, con una cierta razón en si mismo. Los filósofos explican sus fundamentos teóricos a base del concepto de lo apriórico o de la intuición de esencia. El pensador antiguo no abriga la menor duda de que tales formas son unidades coherentes, siempre idénticas a sí mismas, mientras que en el pensamiento moderno significa justamente un arduo problema saber y explicar cómo llegan a tener cohesión y sentido unitario los contenidos espirituales que se agrupan en nuestras percepciones y conceptos. Así resulta que el hombre antiguo sabía lo que es el hombre, lo que es el animal, la planta. Para el hombre moderno, en cambio, el mundo se presenta como desmenuzado en átomos y sensaciones, partes dispersas, de las que tiene luego él que hacer, mediante la «experiencia», un todo; bien entendido que la experiencia le ofrece tan sólo y en todo momento hechos, nunca realidades necesarias. Por tanto el alma es tan sólo un haz de contenidos que nadie sabe cómo y por qué se cohesionan y se pertenecen unos a otros. Para Aristóteles, en cambio, el alma es forma, es sentido y finalidad, es la totalidad de sentido de un cuerpo. Y precisamente en virtud de esta totalidad de sentido, se convierte el cuerpo «viviente» en lo que es. Y en esto está la esencia de la vida.

Evolución de la teoría aristotélica del alma. Sólo en una época posterior acabará Aristóteles por concebir el alma como forma del cuerpo. Esta concepción está plenamente desarrollada en el *De anima*. En cambio en los diálogos del período de juventud se mantiene en un dualismo platónico. Cuerpo y alma se comportan entre sí como dos substancias separadas y aun enemigas. Sólo externamente están unidas. Más tarde alma y cuerpo no aparecen ya como realidades extrañas entre sí, sino que marchan a la par en una unidad de operación, pero siguen siendo dos seres independientes. Algo más tarde el alma es la fuerza vital que tiene su sede en alguna parte del cuerpo. Todavía la *Física* representa esta concepción. En el libro 8 se dice que el viviente no es un propio semoviente, pues en él cabría distinguir un moviente y un movido, lo mismo que la nave y el hombre no constituyen una unidad física, sino que en ellos lo que mueve es siempre distinto de lo movido (4; 254b 28-33). Es el mismo ejemplo con que el ocasionalismo moderno ha ilustrado su dualismo psicosomático. En el *De anima* desaparece por primera vez la dualidad y se funden alma y cuerpo en una unión substancial. El alma está como una totalidad en todo el cuerpo y el hombre es una substancia unitaria compuesta de alma y cuerpo.

Diversidad de almas. Vegetativa, sensitiva, intelectual. De modo análogo a la teoría de Platón de las tres partes del alma, distingue Aristóteles un alma *vegetativa* que se relaciona con todo aquello que toca al crecimiento, a la nutrición, a la reproducción, y tal alma se encuentra pura y enteramente ya en las plantas; un alma *sensitiva* que incluye las potencialidades del alma vegetativa y además aporta aquella realidad en que se dan las percepciones sensibles, las facultades apetitivas inferiores y el movimiento local; esta alma aparece en el mundo con el reino animal. En esta alma inferior del crecimiento

y de la sensibilidad es donde ve Aristóteles, parecidamente a Platón (*Tim*. 77b) la εντελέχεια del ser viviente en cuanto tal; y esto aun en el hombre (*De part. anim*. A, 1; 641a 17b 10). Solamente el hombre posee además el alma *espiritual*, y ésta es la que le constituye en el ser de hombre, en *animal rationale*. Cuando habla Aristóteles del alma del hombre, no precisa muchas veces más, y lo mismo puede significar el alma inferior como principio de la vida o la superior alma espiritual. Pero generalmente hablando es para él el alma del hombre algo que comprende ambos estratos, y siempre lo decisivo y lo que da el tono es lo espiritual. Lo que Aristóteles ha enseñado sobre este punto de la psicología ha perdurado durante siglos y ha venido a constituir el patrimonio común del pensamiento occidental en torno al hombre y al alma.

El hombre tiene, según él, un conocimiento sensible que se divide en cinco potencias (δύναμεις, *potentiae animae*), vista, oído, olfato, gusto y tacto, es decir, en los cinco sentidos que ha recogido la psicología popular hasta nuestro siglo. Las noticias o comunicados de los sentidos son reunidos y ofrecidos a la conciencia mediante el sentido común (sensus communis) que debe de tener su asiento en el corazón y que responde a lo que hoy llamamos «conciencia». Los contenidos de conciencia del sentido común no desaparecen al cesar la excitación sensorial, sino que muchas veces perduran, y de ahí tenemos después la representación (φάντασμα) a modo de «residuo de la actual percepción», así como sucede también en la memoria, cuando se han acumulado en gran cantidad las representaciones. Los animales poseen también percepciones sensibles, sentido común, fantasía y memoria. Mas para el hombre estas facultades anímicas significan sólo la zona inferior del conocimiento. Sobre él se eleva el espíritu (λόγος) como conocer superior, el propiamente humano; logos, que es «entendimiento» (διάνοια) en cuanto pensamiento discursivo que juzga, y es «razón» (νούς) en cuanto intuición de nociones y principios. El espíritu elabora por sí mismo representaciones y despliega en ello una actividad creadora frente a la cual las imágenes significan sólo el material, en modo alguno la causa eficiente. Así hablarán los seguidores de un entendimiento activo, «agente» (vovs ποιητικός, *intellectus agens*). En este plano considerado, es el νούς «eterno, divino, ingenerado, inmortal, inmixto, impasible, pura energía». Pero considerado el espíritu como *tabula rasa* en que hay que escribir las noticias del sentido y los conceptos del puro pensar discursivo e intuitivo, es él entendimiento pasivo (νούς παθητικός), y en esa medida es también mortal.

Junto a este lado racional de la vida del alma, conoce también Aristóteles otro lado irracional. Ante todo se le descubre, revelando en esto algo esencialmente nuevo respecto de Platón, una psicología de la facultad apetitiva (όρεξις). Distingue en ella un apetito inferior y un apetito superior. El primero lo tenemos en los instintos naturales (φύσις), en la apetencia (επιθυμία) de lo tocante a la nutrición y a la actividad sexual, así como en aquel hervor pasional que se levanta en nuestro ánimo (θυμός) y que se manifiesta como ambición, coraje, apetito de lucha, sentimiento de venganza, engreimiento y menosprecio de los demás, ímpetu de la libertad, egoísmo soberbio y apetito de dominio. Todo esto se puede también encontrar en el animal. En cambio el segundo, el apetito superior, éste es exclusivo del hombre. El apetito superior coincide con la voluntad iluminada por la razón (βούλευσις). Presupuesto necesario de toda apetición, ya sea inferior, ya superior, es siempre un bien que es para nosotros agradable, o al menos se nos presenta como tal. El hombre persigue

naturalmente el placer y huye de lo desagradable. Lo valioso y lo antivalioso constituyen por tanto los móviles de la acción humana. En principio el hombre posee libertad de decisión (προαίρεσις) en su vida volitiva; en realidad empero son muchas las circunstancias que pueden influir en su voluntad y coartar más o menos su libertad. Particularmente ocurre esto con los afectos (πάθε), como la ira, el odio, el temor, la vergüenza, la compasión, el enojo y el celo. Estos afectos tienen siempre como secuela algún placer o dolor, alegría o tristeza, y con ello impelen o frenan la voluntad del hombre (Rhet. B, 1-17). A la vista está que Aristóteles ha dado mucha más cabida en su psicología a lo irracional que Platón.

Unidad del alma. Al hablarnos Aristóteles de un alma vegetativa, de un alma sensitiva y de un alma racional, ocurre naturalmente preguntar si, según él, tiene el hombre una o varias almas. De concepto es bien evidente que se pueden distinguir diversas facultades y potencias del alma, y «algunas veces -dice él- también en cuanto a la realidad, en cuanto al lugar, pues ya en las plantas aparece claro que algunas de ellas, si se las divide en partes y se separan éstas unas de otras, continúan, con toda evidencia, viviendo, y eso ocurre porque el alma que vive en ellas es en acto una unidad en cada planta, pero en potencia es una pluralidad, y lo mismo podemos deducir de otras fuerzas vitales en los insectos que observamos escindidos en dos partes (*De an*. B, 2). Mas en el caso del hombre se mantiene Aristóteles firme en la unidad del alma y polemiza contra Platón que había separado realmente las partes del alma. Pero la razón y el pensamiento, es decir, el alma espiritual, es también para Aristóteles algo «separable» (l. c.). Esto no le impide hablar de un alma única, «por la que vivimos, sentimos y pensamos» (414a 12). ¿Es en realidad una única alma, y, en caso afirmativo, qué relación guardan las almas inferiores en el hombre con la superior? ¿Son sólo potencias que quedan incluidas y absorbidas en el alma superior? ¿Y cómo podrá el alma espiritual, separable y distinta, como es distinto lo eterno de lo corruptible (413b 17), ser aún forma del cuerpo, si es que el alma, que es forma vital, no puede separarse, sino que significa y representa una determinación del cuerpo, como nos asegura expresamente Aristóteles? (414a 18-22).

Origen y sobrevivencia del alma. Estas dificultades se agudizan aún más cuando pensamos en el origen del alma y en el problema de su sobrevivencia tras la muerte. Según Aristóteles el alma inferior es transmitida al hijo por el padre en la generación (generacionismo), mientras que el «entendimiento activo» viene de fuera (θύραθεν) y reviste caracteres de procedencia divina (*De gen. anim*. B, 3; 736b 27). No es un caso de infortunio cósmico la entrada del espíritu en el mundo, como ha querido imaginar Klages aludiendo a este texto, sino que el sentir de Aristóteles es que el alma espiritual es esencialmente algo levantado sobre lo material y sensible, y no ha podido provenir de una natural evolución de lo sensible.

Esta alma no ha sido creada, sino que preexiste. Y tampoco cesa con la muerte del hombre, mientras que el alma sensitiva muere con el cuerpo. De nuevo opera aquí en Aristóteles un resto de platonismo. 192

Es, sin género de duda, el alma platónica la que tiene ante los ojos; algo suprasensible, ideal, enlazado con la eterna verdad y con el espíritu, que viene de los dioses, y mediante lo cual nosotros vamos hasta los dioses. Pero en todo caso, si el alma inferior, sensible, y también el entendimiento pasivo han de morir, ello significa que poseen una cierta independencia, pues sólo muere

lo que tiene en sí algún ser propio. ¿O habrá que entender lo que se dice de la mortalidad de estas almas en el sentido de que aquellas funciones inferiores relacionadas con el cuerpo y como reabsorbidas en el alma espiritual, fenecen al morir el cuerpo, por no haber ya ocasión de ejercitarse? Habrá que convenir en todo caso en que si para Aristóteles se da un alma inmortal, es ello en fuerza de su resabio platónico que le hace concebir su alma espiritual a través del dualismo de aquél. Aristóteles, por su parte, no ha desarrollado ninguna prueba demostrativa de la inmortalidad del alma. Si se quiere entender la inmortalidad del alma espiritual como una inmortalidad individual y no simplemente como la intemporalidad de un espíritu objetivo en algún modo relacionado y enlazado con el hombre, algo así como la apercepción trascendental de Kant, habrá sin duda que forzar un tanto el sentido de sus palabras. No fue al acaso que Alejandro de Afrodisia y luego Averroes admitieran un solo entendimiento activo, del que todos los hombres participan, y tampoco fue casualidad el hecho de que en época posterior negaran algunos la inmortalidad del alma en el seno mismo del peripato (Estratón de Lámpsaco). Los primeros tenían ante los ojos el espíritu (νούς) lógico; los segundos, el alma como principio de vida. Para ambas interpretaciones ofrecía ciertamente posibles puntos de apoyo Aristóteles.

El mundo. Imagen del mundo de Aristóteles. El mundo es el lugar del movimiento. Todo movimiento, incluso el cualitativo, se resuelve en última instancia en movimiento espacial. Efectivamente, el presupuesto necesario de todo movimiento es el contacto en el sentido del choque y presión mecánicos. Hasta aquí el pensamiento de Aristóteles se mueve en un plano mecanicista. Mas conoce también el aspecto cualitativo y eidético en la concepción del movimiento. Hay, según él, un movimiento hacia el lugar natural propio de cada cuerpo. El fuego tiende hacia arriba, la tierra hacia abajo. Este movimiento viene dado con la forma de las cosas, es decir, con su cualidad. Con ello va Aristóteles contra Demócrito, que en su teoría atómica acabó con todas las diferencias cualitativas y redujo toda la variedad mundana a diferencias puramente cuantitativas. Aristóteles suscribe la división en cuatro elementos: agua, fuego, aire y tierra. Son cualidades. En este είδος cualitativo es donde hay que buscar y poner la esencia de las cosas, no en tales o cuales relaciones o condiciones cuantitativas. A ellos se añade un quinto elemento (*quinta essentia*), el éter, del que se componen los astros, que son incorruptibles, porque su materia no incluye contrarios algunos, sino que está animada sólo del movimiento ideal, el movimiento circular eterno. Atendiendo a la corruptibilidad o incorruptibilidad de la materia, se divide el mundo en dos mitades: la que está por debajo de la luna, mundo sublunar, en el que nosotros vivimos, y la que está por encima de la luna, el llamado «más allá», que corresponde al mundo de las estrellas eternas. El mundo es uno, porque todo lo que está sometido a movimiento depende del primer motor inmóvil; tiene una configuración esférica. En el centro está la tierra, que se considera en estado de reposo. Se halla la tierra circundada por 56 esferas concéntricas que giran uniformemente alrededor del propio eje. Este número fue calculado con arreglo a las concepciones astronómicas del tiempo, las de Platón, Eudoxo y sobre todo de Calipo, que trataron de explicar el movimiento de los 7 planetas, cuyas trayectorias en torno a la tierra se suponía que eran una resultante de la interferencia de los movimientos de múltiples esferas. La primera de todas las esferas, la más externa, es la de las estrellas fijas, el llamado primer cielo. Es

inmediatamente movida por el primer motor. El primer cielo comunica su movimiento a las esferas interiores, por el hecho de que las esferas exteriores se relacionan con las interiores como la forma con la materia. Posteriormente Aristóteles concibió el movimiento de un modo no tan absolutamente unitario; asignó una cierta independencia al movimiento de cada esfera, y para ello admitió una pluralidad de motores inmóviles, «inteligencias de las esferas», que venían a ser, seres subsistentes en sí mismos, «substancias separadas», si bien esto no en un sentido absoluto. Aún en esta época posterior no hay para Aristóteles sino un único primer motor inmóvil, que es el solo absolutamente subsistente en si mismo, y del que en cierto modo dependen todos los demás motores, y con ello se restablece de nuevo la unidad del mundo.

Con su concepción geocentrista del mundo, que fue también la concepción del mundo del medievo, obstaculizó Aristóteles la evolución de la moderna visión del cosmos. Se ha recriminado por ello no poco a Aristóteles. Pero por otro lado no habrá que pasar por alto los méritos del Estagirita en el terreno de la investigación empirica de la naturaleza. Es zoólogo, botánico, anatomista y en sus estudios ha perseguido vastos intereses biológicos: sistemáticos, morfológicos, fisiológicos, ecológicos, corológicos, y hay que decir que en general ha recogido en todos los terrenos de la ciencia experimental un asombroso número de datos y conocimientos, si bien a veces fueron entorpecidos por sus peregrinas concepciones. A un espíritu rígido puede aparecer Aristóteles como una rémora para la evolución de las ciencias naturales; la verdad es que el auténtico Aristóteles representa el primer gran impulso para la investigación metódica de los fenómenos de la naturaleza. «Por citas que había leído, tenía yo un alto concepto de los méritos de Aristóteles; pero no poseía la más ligera idea de lo asombroso que era. Linneo y Cuvier han sido mis dos dioses, en diversa medida, claro está; ambos, empero, se me representan ahora como dos simples colegiales al lado del viejo Aristóteles» (Ch. Darwin). Aunque esto pertenece más a la enciclopedia de las ciencias particulares. De interés específicamente filosófico son las ideas de Aristóteles sobre el espacio y el tiempo, sobre la eternidad del mundo y el tema de su finitud.

Eternidad del mundo. El mundo es para él eterno; no sólo en cuanto a su materia, cosa que puede decirse persuasión constante en la filosofía presocrática, sino también eterno en sus formas, es decir, en las actuales formas y configuraciones esenciales de las cosas. El nacer y morir, aparecer y desaparecer, es sólo cosa de los seres particulares. Las especies, en cambio, son eternas. ! No existe, pues, para Aristóteles el problema del origen de las especies (descendencia). Siempre ha habido hombres, si bien de tiempo en tiempo por razón de grandes catástrofes fueron extinguidos en amplios sectores. El είδος hombre nunca pereció, como, hablando en general, tampoco la materia y la forma, que son siempre eternas: evidentemente, una teoría platónica.

No obstante, polemiza Aristóteles contra Platón por haber éste admitido un comienzo del mundo en el tiempo. La eternidad del mundo aparece clara para Aristóteles, no sólo en la materia y la forma, sino también, y más especialmente, en las estrellas eternas, igual que a través de su doctrina sobre la eternidad del movimiento (*Phys*. p, 1). Si el movimiento hubiera tenido un comienzo, este supuesto primer movimiento hubiera sido posible por otro movimiento que habría que suponer anterior, porque una cosa se hace actual

sólo por otra actual, y ésta, a su vez, por otra actual, y ésta por otra, y así sucesivamente hasta llegar a un primer motor que por si mismo es, y es pura actualidad y, por tanto, como tal ha de estar siempre en movimiento. Asimismo no puede el movimiento tener fin, pues este término debería ser causado a su vez por otro actual, que por tanto sobrepasaria y sobreviviría al supuesto último movimiento. Por eso el mundo es eterno. Pero eterno, no en el sentido de una intemporalidad, sino en el sentido de un tiempo indefinido, inabarcable. Porque la auténtica eternidad es también para Aristóteles intemporalidad.

El espacio. El espacio (Phys., d, 7 y 8) no coincide con la materia, como había creído Platón; ni tampoco con la forma de los cuerpos particulares ni con la distancia entre ellos. Es más bien «el límite del cuerpo envolvente» respecto al cuerpo envuelto (212a 6). Aristóteles se representa a todos los cuerpos como envueltos por otros cuerpos, y así surge el lugar (lugar individual). También el mundo en su conjunto está rodeado y como ceñido por un límite, el primer cielo, y así surge el espacio general. No existe, pues, espacio alguno vacío, como de propósito se entretiene Aristóteles en demostrar contra la doctrina de Demócrito. El espacio es concebido así de un modo enteramente realista; todo está lleno de cuerpos. No hay espacios intermedios vacíos. Sólo cuando abstraemos nosotros el cuerpo envuelto del envolvente y consideramos sólo el límite sin parar en el contenido, tropezamos con una nueva realidad o contenido real que denominamos espacio. El espacio es algo estable, y sólo así puede haber un arriba y un abajo. Y sólo así también puede darse un movimiento, puesto que sólo así es posible un contacto. En un espacio vacío todo fluiría sin orden ni concierto con movimientos enteramente dispersos. Fuera del mundo que encierra todos los cuerpos y fuera del cual nada se da, no hay tampoco espacio. Sólo dentro del mundo están los cuerpos en el espacio. El mundo mismo, como totalidad, tampoco está en el espacio.

Mucho más que la misma metafísica ha contribuido esta concepción tan realista del espacio y de los cuerpos, y tan a tono con el lenguaje vulgar, a dar aquella nota de realismo a la doctrina de Aristóteles, a través de la cual fue conocido por la edad media y por la cual ha sido combatido en la edad moderna.

El tiempo. No menos realísticamente es entendido el tiempo (*Phys*. A, 10 y 11). El tiempo es «el número (medida) del movimiento según lo anterior y lo posterior» (Phys. A, 11; 220a 24). Sin movimiento no hay tiempo, pues sólo mediante el fluir de los estadios individuales del movimiento llegamos a concebir un antes y un después. Tal movimiento lo percibe ya el alma en sí misma, en su propia vida, aun sin experimentar ningún influjo corporal de fuera. Sin embargo, el tiempo queda realmente enlazado con el mundo de los cuerpos. Por eso no se da fuera de nuestro mundo ningún tiempo, como tampoco se puede dar un tiempo vacío. La unidad de medida del tiempo es el ahora, el instante inmediato. Es algo misterioso, porque por una parte divide el tiempo en pasado y presente y por otra los une de nuevo. Por la división surge la diversidad del tiempo y, por la unión en el ahora, su continuidad. Ya se apuntó que el tiempo es ilimitado. Así ha de ser, pues todo momento o punto temporal, si realmente ha de ser tiempo, tendrá siempre ante si y detrás de si tiempo, y por ello no podrá darse nunca un término real del tiempo.

Lo ilimitado. Con todo no es el mundo infinito. Aristóteles conoce ya por los presocráticos el concepto de indefinido o ilimitado (ἄπειρον), Pero no lo entiende, a diferencia de aquellos pensadores, como algo substancial, sino sólo

como una propiedad. Y en este sentido no es posible concebir un verdadero infinito. El cuerpo tiene por su esencia y concepto planos que lo limitan, tiene, pues, límites. Parecidamente el concepto de los números expresa algo numerable; pero lo que es numerable no puede tampoco ser infinito. ¿Y cómo podría un cuerpo (y el mundo en su conjunto total es un cuerpo) extenderse o ser en una dimensión infinita? En tal hipótesis no hay ya ni arriba ni abajo, ni izquierda ni derecha, ni medio ni línea envolvente, porque en realidad no hay ya espacio. ¡Pero sobre todo el concepto de ilimitado, indefinido, dice tanto como imperfecto, incompleto, y esto es para Aristóteles lo inacabado, lo no formado. Pero siendo la forma el principio de su metafísica, no puede en modo alguno considerarse al mundo como infinito, que es para él tanto como indefinido. Mas como por otra parte ha chocado en la zona del tiempo con algo ilimitado, y de modo parecido en el orden de las magnitudes físicas con un divisibilidad *sine fine*, y en la serie de los números con una adicionabilidad asimismo indefinida, se decide por esta explicación: lo ilimitado se da sólo en el reino de lo posible, no en el reino de la realidad actual; es algo en devenir, en proceso de *fieri*, no algo acabado y perfecto; lo que ciertamente concuerda con los dos hechos o aspectos últimamente mencionados (divisibilidad de las partes y aumentabilidad indefinida de los números), pero no con su teoría del tiempo ilimitado. Sólo en el orden de lo incorpóreo cabría la posibilidad de un auténtico infinito. Aristóteles piensa en su motor inmóvil que, efectivamente, será infinito en el ser, en la vida, en la causalidad y en el poder.

Dios. Lo primero que afirma Aristóteles tratando de Dios es el hecho de que existe. Ha llegado al conocimiento de la existencia de Dios llevando hasta su ápice el problema del movimiento. Desde entonces la prueba del movimiento ocupará siempre el primer lugar entre las demostraciones de la existencia de Dios. El razonamiento de Aristóteles, desarrollado en *Phys*. H, 1; O, 5 y 6, asi como en *Met*. A, 6, es el siguiente: Si todo lo que está en movimiento es movido por otro, ello puede acaecer de dos maneras: este otro puede estar movido a su vez por otro, y este otro por otro, y así sucesivamente, o bien no es movido por otro, y entonces tenemos en él un «primer motor».

Tal primer motor no movido (πρώτον κινούν ακίνητον) debemos en todo caso admitirlo, aun en la hipótesis de que todo sea movido por otro, pues no es dado proceder *in infinitum* en aquella dependencia de uno respecto de otro que le mueve, porque si admitimos esa posibilidad de un proceso *in infinitum*, no se daría un primero. Si, pues, excluimos el *regressus in infinitum* y se da un primero que está en movimiento sin ser movido por otro, se moverá él a sí mismo. Pero con ello hemos llegado a algo que es por si mismo, que es *immotum*, es decir, no depende de ningún otro ser ni por su naturaleza ni accidentalmente, y que, por tanto, habrá de ser eterno y necesario; es pura actualidad, pues si se alojara en él alguna potencialidad, cabría en él la posibilidad de no ser, y así no sería necesario. Y de este modo se distingue bien de los auto-motores relativos que vemos en el reino de los seres vivientes, y también de los espíritus o inteligencias de las esferas, que siempre en algún modo, siquiera sea accidental, dependen de otro ser. El último y primero, en cambio, es pura subsistencia. Y por ello polemiza ahora Aristóteles aun contra el «automovimiento» platónico. En él habría dos seres o partes, el núcleo o centro motor y lo movido. Por tanto, aún hay en él potencialidad. En oposición a esto, Aristóteles piensa en un puro principio originario de pura actualidad. Como observa santo Tomás, ésa fue también en el fondo la idea de Platón:

«nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem, et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem» (S. c. g. 1, 13).
Varias son las bases fundamentales de este razonamiento. Primero se apoya toda la demostración en el *principio de causalidad*: todo el devenir es un ser producido por obra de una causa; o de otra manera formulado: lo que llega a ser actual, lo es por virtud de otro actual, pues lo actual es siempre antes que lo potencial (cf. supra, p. 181ss). El segundo fundamento es la persuasión de Aristóteles de la imposibilidad de un *regressus in infinitum*, motivo desarrollado por el Estagirita en múltiples y diversos contextos. Una serie infinita de causas nada explica, según él, puesto que en tal hipótesis no se da una primera causa. Y si ésta no, tampoco lo dependiente de ella a través de muchos pasos intermedios (*Phys. E*, 2; 226a 5); ni por tanto la causa inmediata, la que causa los efectos inmediatos que indubitablemente observamos en la experiencia. Una serie infinita, piensa Aristóteles, no podría ser recorrida (*Anal. post*. A, 22; 82b 39; 83b 6; A, 2; 72b 10 asientan ya este principio fundamental para la lógica y acaso tenga ahí su propio lugar), de forma que no podríamos llegar jamás a una causa última y así no tendriamos ningún conocimiento (*Met*. a, 2, 994 30); y especialmente sería esto imposible en un determinado tiempo; y en un determinado tiempo habría de ser, puesto que el movimiento causado se extiende necesariamente a lo largo de un tiempo determinado, y la serie total de causas subyacente a aquel movimiento deberia moverse en el mismo tiempo, ya que para Aristóteles causa y efecto son simultáneos (*Phys*. H, 1; 242a 15b 34). En tercer lugar hay que notar que el primer motor *immotus* es un *prius natura*. A un movimiento eterno, naturalmente, nada puede preceder en el tiempo, como ya Aristóteles, por lo demás, admite hablando de sus causas, y quedó claro en su demostración de la eternidad del movimiento. Consiguientemente adquiere la primera causa del movimiento el carácter de fundamento y razón última. El πρώτον κινούν ακίνητον no puede ser entendido como algo que actúa mecánicamente, sino como algo de un tipo de ser ideal, que sirve de apoyo ontológico a lo que de él procede, como la hipótesis platónica respecto de lo que de ella participaba. Si no, existiría algo anterior, *natura prius*, al movimiento eterno. La prueba aristotélica del movimiento no es en realidad sino una refundición del camino dialéctico de Platón hacia Dios. Aquí lo mismo que allí se divide el ser en ser independiente y ser dependiente. Aquí lo mismo que allí el absoluto está «más allá de toda dignidad y de todo poder»; todo lo demás recibe su fundamento y su razón de ser del absoluto; cuanto viene a la existencia viene por el principio de que lo inferior tiende a ser como lo superior; también el Dios aristotélico mueve el mundo como mueve la idea, es decir, como «lo amado mueve a lo que ama», como en seguida tendremos ocasión de ver; hasta las últimas y exteriores esferas se comportan respecto de las interiores como la forma respecto de la materia, y de la materia dice expresamente Aristóteles, en esto totalmente platónico, que «anhela» la forma (Phys. A, 9; 192a l6ss), y así obtiene y conserva su movimiento.
Naturaleza de Dios. El conocimiento de la existencia de Dios, lleva, cuando se ahonda en sus fundamentos, al conocimiento de lo que Dios es (*Met*, il, 7 y 8).
Ser. Tres cosas son esenciales, según Aristóteles, para fijar la naturaleza de Dios. Dios es ser, espíritu y vida. A ello se añade que Dios es absolutamente perfecto, que es único y que es trascendente respecto del mundo. No se puede predicar el ser de Dios sin precisar el sentido de esta predicación, ya que el ser

tiene múltiples sentidos y conviene también a lo que no es divino. La noción «ser» conviene a Dios de un modo enteramente especial. Dios no tiene ser sino que es el ser. Esto quiere decir que todo ser en el mundo deriva en último término, por vía de causalidad, de Dios, como ya la prueba de la existencia de Dios lo puso de manifiesto. Todo ser mundano es por su naturaleza siempre contingente, mezclado de potencialidad, y necesita por lo tanto para su realización o venida a la existencia de algo anterior a él; y esto anterior, también mundano, necesita a su vez de otro anterior, y éste de otro, y así sucesivamente hasta que lleguemos por fin, para que no quede todo colgado en el aire, a un ser que por si mismo es, que es pura actualidad sin mezcla de potencialidad alguna, y que por tanto existe siempre y es necesario. La naturaleza de Dios, pues, consiste en la actualidad (ενέργεια, *actus purus*), en la aseidad, en la eternidad y necesidad. «De este principio penden cielo y naturaleza» (1072b 13; 279a 28). Aristóteles concibe también la naturaleza de Dios como forma pura (τό τίήν είναι πρώτον: 1074a 35). Se comprende bien esta nueva modalidad de la definición de Dios, pues para Aristóteles todo devenir es un proceso de información, hacerse el ser de la forma, y la causa eficiente que origina este advenimiento al ser coincide con la causa formal, de manera que la última causa, causa de todas las causas, será consiguientemente la forma de todas las formas. Con ello queda patente en qué sentido Dios es ser, el Ser. Es el todo, porque cuanto es, es en virtud de su causalidad, y en Él todo se resume y reabsorbe. También se ve claro cómo el concepto de primer motor inmóvil «es un pensamiento inspirado en el espíritu platónico» (Jaeger, Aristoteles, p. 145). Si no fuera ya tan clara la impronta platónica del razonamiento, delataría el sentido platónico el mismo uso de los términos «primera forma» y «penden de un primer principio», que nos evocan el recuerdo de la pirámide de las ideas de la dialéctica platónica, en la cual también todo lo inferior y subordinado está colgado de la idea de las ideas, y en esta primera forma todas las otras formas están como contenidas y absorbidas, y por tanto pueden también derivarse todas. Aunque Aristóteles no emplea la expresión: Dios, «forma de todas las formas», sin embargo, el término αρτάσθαι, que utiliza justamente en los pasajes decisivos antes citados, es muy revelador y desempeñó un papel específico en las discusiones en torno a la posición y eliminación de los géneros inferiores por los superiores, desde el *Protréptico* de Aristóteles hasta Sexto Empírico.

Así entenderemos que el tan discutido principio de Aristóteles de que el motor inmóvil mueve el mundo como lo amado a lo que ama (ώς ερώμενον 1072b 3), no encierra contradicción alguna. Y no diremos que hay latente en ello un residuo platónico no superado, sino que es puro platonismo. Para el metafísico del hilemorfismo todo el devenir y todo movimiento tiene un sentido eidético y teleológico. La materia anhela la forma y quiere ser como ella, lo mismo que en Platón todo tiende hacia la idea y quiere ser como la idea de la que participa. El supremo ser, consiguientemente, es para Aristóteles también el supremo valor, el *ens perfectissimum*. La ley de todo el universo es tender hacia este tipo altísimo de perfección y de ahí que el primer motor ponga al mundo en movimiento por el amor. La visión del mundo por Aristóteles no es atomista o mecanicista, sino declaradamente ideal, espiritualista. También Aristóteles puede proclamar: «Impere, pues, el eros, que es el origen de todo» (Goethe, Fausto it, verso 8479), o como lo expresó aún mejor Dante:

«... lo credo in uno Dio

solo ed eterno, che tutto il ciel move,
non moto, con amore e con disio.»
Todo esto está implícito en el hilemorfismo.

Espíritu. Si la naturaleza de Dios se caracteriza como actualidad y aseidad, ser pleno y perfecto, también le corresponderá la nota de la incorporeidad, puesto que todo lo corpóreo importa materialidad, y con ello posibilidad, potencialidad. Igualmente le convendrá la inespacialidad, pues espacio y cuerpo se condicionan recíprocamente. Y finalmnente le pertenecerán la inmutabilidad y la eternidad intemporal, pues lo absolutamente perfecto no admite crecimiento, ni alteración, ni devenir alguno, ni, por tanto, tiempo, que no es otra cosa que la medida del cambio (*De caelo*, A, 9). Cuando Aristóteles investiga cuál es aquella realidad en la que manifiestamente radican todas estas propiedades aquí reseñadas, encuentra que tal realidad es el νούς. También éste es eterno, divino, impasible, más allá de la temporalidad perecedera. Claramente aparece aquí el influjo de la doctrina de Anaxágoras sobre el νούς y de las ideas de Platón sobre el κόσμος νοητός. Por ello Dios, para Aristóteles, es también puro espíritu y puro pensamiento; y pensamiento precisamente de sí mismo (νόησις νοήσεως); porque ¿cómo podría lo perfecto pensar alguna cosa distinta de sí? (*Met*. A, 9).

Vida. Y así tiene este Dios una vida eterna, beata, «pues la actualidad y la actuación del espíritu es vida» (1072b 27). Espíritu y vida (alma) no constituyen para los antiguos ninguna oposición ni contraste. Muy al revés; si la vida o el alma significa movimiento, automovimiento, aquella actualidad espiritual, inmaterial, será justamente vida en el más pleno sentido, la vida divina inmortál por toda la eternidad. Que tal vida sea feliz, se deduce por sí mismo de la perfección de Dios. Pero Aristóteles trata de aclarar aún esto con un ejemplo. Si a nosotros mortales nos aparece como una dicha el despertar y el desarrollo de la facultad de sentir y pensar, cuánto más feliz será aquello que es purísimo y altísimo pensar (*Met*. A, 7).

«O luce eterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta
e intendente te ami e arridi.»

En las ideas de Aristóteles sobre la naturaleza de Dios rastreamos con toda claridad las huellas de Platón. Como para éste la idea del bien es el origen del ser y de la vida, así también están en aquél el ser y la vida comprendidos en el supremo principio. Igualmente ambos ven el espíritu en la naturaleza de Dios; aunque allí Platón mira más el espíritu objetivo, mientras Aristóteles piensa más en un espíritu viviente. El Estagirita es, por decirlo así, más audaz en la descripción de la naturaleza de Dios, Mientras Platón siente cierto pudor en aventurar una afirmación directa sobre la naturaleza de su supremo principio, Aristóteles afirma taxativamente y define: Dios es el ser realísimo, es espíritu pensante y es vida bienaventurada.

¿Personalidad? Los dos últimos conceptos se hacen mutuamente eco, como si le viniera ya a la lengua a Aristóteles la palabra: Dios personal. Pero no es ello seguro.

Trascendencia. En cambio no puede quedar duda sobre la trascendencia del Dios de Aristóteles. También para él está Dios más allá de todo poder y de toda dignidad, como la idea del bien de Platón; es en efecto lo independiente frente a lo dependiente, lo necesario frente a lo contingente, lo creador frente a lo creado. En relación con el mundo, Dios es algo distinto, aunque no lo

totalmente «otro». Igualmente se pueden afirmar con claridad la unidad y la unicidad de Dios. El principio divino ha de ser unidad, puesto que sólo en el reino de las cosas extensas se dan partes. La unicidad de Dios se desprende de la fundamental estructura teológica de la metafísica aristotélica, según la cual el ser en su total dimensión se orienta hacia un supremo fin y meta. Admitir una pluralidad de principios, como lo hizo Espeusipo, equivaldría a decir que no se da un orden. Pero este orden unitario del cosmos total lo vivimos a diario. El mundo marcha bajo una dirección unitaria, como un ejército. Por ello justamente hablamos de un cosmos. Y así debe ello ser, pues (y cita Aristóteles a Homero) «no es buena una multitud de amos; uno solo ha de ser el señor» (*Met*. A, 10).

C. EL BIEN Y LA COMUNIDAD

Como la lógica y la metafísica, es también la ética una ciencia en la que el nombre de Aristóteles ha entrado para siglos. Pero, sólo la ciencia moral del Aristóteles posterior y maduro, tal como ha quedado en la *Ética a Nicómaco*. Menos conocida es la doctrina moral del primer tiempo de Aristóteles, en el que, prendido aún al estilo de Platón, pensó en lo ético de un modo acusadamente teónomo y metafísico. También aquí hay un desarrollo progresivo del pensamiento de Aristóteles, como veremos.

Problema de los principios éticos

El primer problema es el de los principios éticos. ¿En qué consiste la esencia del bien moral? La respuesta suena a tono con el constante sentir de los pensadores griegos: en la eudemonía. Es el sumo bien. La ética griega es siempre una ética de bienes, al menos en la terminología. Pero ésta no es sino una respuesta provisional al problema. Porque en seguida ocurre préguntar de nuevo. -Y qué es la eudemonía? ¿Qué es la felicidad?
La naturaleza humana general como principio moral. Lo primero Aristóteles, según su costumbre, se aplica a aducir y valorar las opiniones de otros en este terreno, rebatiéndolas en la parte que no le agradan (*Eth. Nic*. A, 3-6). Así pues, no puede hacerse consistir la felicidad en el placer y en el gozo, pues esto estaría también al alcance del animal y nuestro bien no pasaría de un bienestar corpóreo; nada habría entonces en el mundo valioso del hombre esencialmente superior a lo que tenemos en el buey por ejemplo. Si la felicidad se ha de poner en el placer, tendríamos que proclamar con encomio la dicha del buey que pace a su sabor en un campo de guisantes, había dicho ya Heraclito. Pero tampoco el honor que acarrea la estimación y la prestancia en la vida pública ante las gentes, ha de ser el constitutivo de la eudemonia humana; pues si el honor no es algo que está puramente a merced del consentimiento más o menos convencional de otros, sino que radica y se funda en lo interior del hombre, entonces habrá que procurar la bondad para que se sigan justificadamente aquellos efectos sociales exteriores, y así el honor no será el fundamento de nuestra eudemonia, sino que la interna bondad moral será el fundamento del honor.
Así pues, viene Aristóteles a poner la esencia de la eudemonia, y con ello el principio del bien moral, en la perfecta actuación del hombre según su actividad específica. Cada cosa, sobre todo cada instrumento, tiene su peculiar ser y

sentido; cuando llena su misión y cumple su cometido, entonces es buena. Igual ocurre en el hombre. Si se comporta según su naturaleza y cumple los cometidos fundados en su esencia, llenando así el sentido de su ser, le llamamos bueno y al mismo tiempo dichoso (*Eth. Nic*. A, 6 y 9). Cuál sea el contenido constitutivo esencial de la naturaleza del hombre tomado en general, y qué sea por tanto lo que le ennoblece y lo que le degrada, cree Aristóteles saberlo sin más, como cosa de por sí evidente. El hombre moderno se hubiera visto aquí en gran perplejidad; no acaba de saber si el hombre es un animal o es algo esencialmente distinto del bruto, para no hablar de la disparidad de criterio en lo que toca a la tabla de valores morales humanos. Aristóteles se encuentra en este punto en una situación más halagüeña. No siente la necesidad de escribir una antropología filosófica; el είδος «hombre» es cosa que se presupone, con su sentido y valor jerarquizado, desde la academia platónica. Tampoco es la naturaleza humana genérica, que tiene ante los ojos Aristóteles como principio de la moralidad, aquella naturaleza humana media resultante que se sacaría de la experiencia de la vida práctica y concreta, como un concepto general, fruto de una abstracción empírica al modo moderno. No es empírico en modo alguno el origen del principio moral. La naturaleza humana general de Aristóteles es la naturaleza humana ideal. Analiza su contenido y explota ese análisis para trazar teóricamente el camino de las virtudes éticas. Lo bueno y lo feliz coincidirán, pues, con lo virtuoso. Bajo el nombre de virtud comprende Aristóteles lo que designamos hoy con el nombre de valores. Su concepción del hombre se ilumina, pues, al confrontarla con el esquema valórico de su cuadro teórico de virtudes. Es tarea inaplazable trazar dicha tabla de valores para no dejar el principio moral en una mera norma formalista genérica y vacía. Aristóteles se aplica en seguida a esta tarea.

No es ciertamente Aristóteles un fanático de la virtud. Los valores éticos y espirituales constituyen, sí, el auténtico fundamento de la eudemonía; pero para ser ésta perfecta y completa, deberá añadirse a las internas cualidades del hombre una serie de bienes exteriores. Tales son: noble nacimiento, plenitud y madurez de vida; bienestar y ausencia de cuidados, exención del trabajo servil que se ven necesitados a ejercitar los artesanos y hombres de negocios, posición social digna, hijos y familia, amigos, salud corporal, belleza, vida social y cultura. Todo esto, bienes tanto internos como externos constitutivos de la eudemonía, debe poseerlos y actuarlos el hombre. No sólo poseerlos. También es ενέργεια para Aristóteles la eudemonia. Y todo esto a lo largo de toda la vida. No es bueno y feliz el hombre que sólo por un breve espacio de tiempo vive de aquel modo, sino cuando aquel género de vida ha llegado a hacerse un estado duradero; pues «una golondrina no hace verano».

¿Hedonismo? Esto suena casi a hedonismo. Tres veces se ha ocupado Aristóteles a fondo del problema del placer: *Rhet*. A, 11; *Eth. Nic*. H, 12-15 y K, 1-15. Critica la repulsa radical del placer en Platón, especialmente en el primer tratado sobre el placer, en la *Ética a Nicómaco*, libro 7, pero también en el segundo, en el libro 10. Cuando se trata del placer, hay que distinguir fundamentalmente entre placer en el sentido del placer impelente a algo (como su motivo), equivalente a deseo, concupiscencia, y placer en el sentido de dicha beatificante sobre algo. Sólo al placer en el primer sentido cuadraría el desfavorable juicio de Platón, lanzado contra el placer en general, basándose en que tal placer tiene su origen en un desagrado, es un mero devenir y tiene su fin exterior a él. El placer en el segundo sentido, en cambio, es algo muy

distinto; es el reverso de la actividad natural. Cuanto se realiza de un modo connatural, es bello y bueno y trae consigo agrado. Y cuanto más auténtica y natural es una cosa, una determinada acción, tanto más beatificante resultará. El placer, pues, está ya dado con la perfección ética y el mejor moralmente será el más feliz. Consiguientemente no cae el placer bajo la categoría de lo indeterminado (ἄπειρον), sino que está esencialmente determinada por la actividad que le sirve de base. Con ello llega Aristóteles a una jerarquización de placeres correspondiente a la jerarquía de los bienes y valores del ser en cuestión. En la cima está el placer vinculado al puro pensar; le sigue el placer enlazado con las virtudes éticas; y en el último grado están los placeres sensibles corpóreos, en la medida en que éstos se hacen necesarios, es decir, corren por los cauces y según la medida prescritos por la naturaleza misma.

De lo dicho se advertirá claramente que el placer para Aristóteles no es algo primario, no constituye un principio. Principio del bien moral es sólo el orden consiguiente a la naturaleza. El placer desempeña exclusivamente una función de acompañamiento. El placer, como gozo, como agrado o como inclinación no decide de por si nada sobre lo bueno y lo malo; pero el placer como dicha beatificante presupone inversamente ya la decisión ético-metafísica, y puede ser un excelente síntoma e índice de la colmada plenitud de un tal orden intemporal, objetivo. Por ello se dan placeres buenos y malos y una jerarquía dentro del placer bueno que corresponde al orden del ser de aquellas actividades que llevan en si incluido el placer. Por ello también polemiza Aristóteles contra Eudoxo de Cnido, cuyo hedonismo rechaza (*Eth. Nic*. K, 2). El que obra rectamente conforme a ley no hace el bien por amor al placer o satisfacción que el buen obrar le proporciona, sino por amor del mismo bien. La felicidad le viene al hombre, por lo demás, no precisamente cuando va interesadamente a caza de ella sólo por amor de ella, sino cuando hace lo que es justo. «Así pues, hay que asentar firmemente que a cada uno le cabe tanto de felicidad cuanto posee de virtud y de sabiduría y con arreglo a ello ordena su conducta. Apelo en prueba de ello y como testimonio a Dios; que es feliz y dichoso no precisamente en virtud de bienes externos, sino sólo y por sí mismo, pero no por la condición de su naturaleza» (*Pol.* H, 1; 1323b 21). Vemos, pues, que Aristóteles coincide con Platón en la teoría de los principios éticos, y que en lo que se refiere a las exigencias del valor moral, no sigue una ética menos objetiva y normativa que Kant, si bien no cae en los rigorismos de éste. Soslaya ese peligro de rigorismo al advertir y sancionar en su ética el hecho de que junto al orden natural y ético de la vida corre paralelo un cortejo de fenómenos que llamamos nosotros placer y dicha y en los cuales se espeja la plenitud natural de la vida; hecho que Platón hubo de reconocer al fin en su vejez, y al que Kant no hizo jamás justicia.

Origen de los conceptos éticos. Si la naturaleza humana ideal explica el contenido del bien moral, habrá de mostrarnos Aristóteles dónde y cómo se hace en nosotros por primera vez patente este bien en cuanto bien, en su propio valor moral. ¿Dónde nace en nosotros la evidencia de este valor? Para Platón se daba esto en la claridad de la idea del bien en sí, con la cual quedaba garantizado y asegurado todo deber. Aristóteles ha rechazado ya en la metafísica la idea de Platón y de nuevo dirigirá contra ella sus tiros en la ética (*Eth. Nic*. A, 4). Es para él imposible encerrar el bien bajo un nombre común (unívoco) lo mismo que lo era hacerlo con el ser. El bien es múltiple y polifacético y habrá por tanto que entenderlo de un modo análogo; es algo

peculiar en cada caso, no un concepto común genérico como la idea de Platón. Cuando se pretende un bien, aun en la misma obra manual, mira siempre uno a cada caso concreto, no atiende simplemente a un bien igual para todos los casos; esto aun prescindiendo de que un bien en si, que seria un bien «separado», no puede ser realizado. Aristóteles habrá, pues, de buscar por otros caminos el origen de la imposición moral del bien.

Φρόνησις. Semejante conato de aclaración lo representa el concepto de φρόνησις (prudencia, inteligencia práctica). Esta prudencia será la fuente del obrar moralmente bueno. Obra virtuosamente el que obra como el hombre cuerdo, juicioso. Su conducta la toma Aristóteles como tipo y medida de lo que se ha de hacer u omitir. Pero, como a los hombres puede aparecer claro y evidente no sólo lo diverso sino aun lo contradictorio, debería decirnos Aristóteles qué inteligencia y evidencia es la decisiva, la legítima, para conocer por ahí objetivamente al inteligente y juicioso, y cuál es la regla objetiva que nos conduce a la recta inteligencia, caso de no poseerla ya de antemano o de dudar de poseerla, a fin de que entre muchos que se dicen prudentes y juiciosos no nos vayamos equivocadamente con el que no lo es.

Ορθός λόγος. Un segundo conato en esta misma dirección es el concepto de «recta ratio» (ορθός λόγος). Aquí se precisa de un modo más determinado la razón, la que es «recta», pero esta determinación es formal y sin contenido. ¿Qué es en efecto lo «recto»? Los hombres acostumbran a llamar recto todo lo imaginable. Nos preguntamos de nuevo: ¿por dónde conoceremos la recta, legítima rectitud?

Μεσότης. ¿Quizás en el justo medio (μεσότης)? Y esto constituye un tercer conato. Con el concepto de μεσότης incorpora Aristóteles a su doctrina un elemento que era corriente desde mucho antes en el pensamiento griego. Él lo reelabora y explota ahora, mostrando que una porción de virtudes se sitúan entre dos extremos: ciertamente no en un medio mecánico, geométrico, sino en un medio concretamente proporcionado a las peculiaridades de cada caso. Así por ejemplo, la valentía no está enteramente en el medio entre la cobardía y la temeridad, sino que está un poco más cerca de la temeridad, como al revés la parsimonia está un poco más cerca de la avaricia que de la prodigalidad. Pero para saber determinar el medio entre dos extremos habrá que saber antes qué sea la virtud y qué el vicio. El concepto de medio no revela la noción de virtud de un modo originario y primitivo a priori, sino que tan sólo se proyécta sobre un saber previo. No es por tanto un comienzo originario del conocimiento moral.

Καλόν. Finalmente podría recurrirse a la noción de bello, y tratar de aclarar desde ella el valor moral. Aristóteles designa frecuentemente a lo bueno como lo bello (καλόν) particularmente en el discurso sobre la καλοκαγαθία. Es una concepción auténticamente griega de hondo arraigo en la historia, y aún hoy se repíte continuamente en la expresión sintética «bueno y bello». Pero con ello no tenemos aún sino el marco de un concepto cuyo contenido desconocemos, porque ¿qué es lo bello? No es, pues, este concepto más nítido que los anteriormente presentados.

Es un hecho que Aristóteles no ha llegado a darnos un verdadero criterio de valor, que sin presuponer ya el bien moral sea capaz de fundarlo de un modo originario. Acaso se formó la idea de que las bases éticas quedaban ya tan sólidamente cimentadas en la Academia, que, cuando menos de nombre, podía él considerarse autorizado para abordar esta herencia doctrinal, aun no

compartiendo la teoría idealística de Platón, ni su peculiar modo de fundamentación ontológica en todos los órdenes a partir de la idea.

¿Autoevidencia del valor? Acaso el recurso al modo de ser y de vivir del hombre juicioso e inteligente (primer conato antes apuntado), encierra la llamada indicativa de una realidad, la que llamaríamos hoy el mundo de los valores, en el sentido de que para Aristóteles lo moralmente bueno estaría prácticamente, aunque teóricamente, insinuado y patentizado con el solo volver los ojos a su realidad, como el color azul o rojo se hace patente en su ser y en su realidad al que simplemente los contempla. Con ello se explicaría más el creciente interés que el Aristóteles posterior ha dedicado a la teoría concreta de las virtudes. En la *Ética a Nicómaco* tampoco enseña Aristóteles una moral teónoma, como lo era en su primer tiempo, en el *Protréptico*, por ejemplo, y aun después en la *Ética a Eudemo*. Ni tampoco aparece una sanción posterrena de nuestra vida de acá. Aristóteles no nos ofrece ninguna teoría ni ningún mito de ultratumba de los que en Platón sancionaban, al menos externamente, si no internamente, la conducta moral. La vida del hombre moralmente bueno se justifica por sí misma, por su elevación y belleza (estetismo ético). Repárese en esto y juntamente en la circunstancia de que en el concepto de eudemonía de Aristóteles tienen cabida también los bienes externos de la vida, y se comprenderá sin trabajo que la ética de Aristóteles es la ética de un hombre terreno instruido y culto, cuya realidad basta mirar para apreciarla experimentalmente como digna de aprobación, y como ejemplar de lo recto, de lo inteligente y juicioso, de lo comedido y gratamente bello. Lo mismo que en la metafísica también en la ética, el Aristóteles posterior se ha vuelto más y más a la realidad concreta de la experiencia.

Teoría de la virtud

En la teoría de la virtud se echa de ver en seguida de un modo especial que Aristóteles es un hombre de la experiencia. Define, divide y describe la virtud con un asombroso sentido práctico y la mirada abierta a los más variados detalles, y señala asimismo las vías prácticas que llevan a ella. Lo que aquí nos da Aristóteles puede considerarse como la primera fenomenología de los valores y a la vez como la fundamentación filosófica de una fenomenología del carácter humano. Teofrasto no tendrá más que continuar el camino emprendido por su maestro para darnos sus *Caracteres*. Se ha hablado más arriba del significado de la teoría de la virtud de Aristóteles para fijar la plenitud de contenido de su concepción del hombre.

La virtud y las virtudes. La virtud es para Aristóteles «aquella actitud de nuestro querer que se decide por el justo medio, y determina este medio tal como suele entenderlo el hombre inteligente y juicioso» (*Eth. Nic*. B, 6; 1106b 36). Más breve, virtud es el natural obrar del hombre en su perfección. Y puesto que la naturaleza específica del hombre consiste en su ser racional, y este ser racional se escinde en pensar y querer, tenemos ya con ello los dos grandes grupos capitales de virtudes: las virtudes dianoéticas y las virtudes éticas.

Virtudes dianoéticas. Las virtudes dianoéticas son las perfecciones del puro entendimiento, tal como se dan en la sabiduría (σοφία), en la razón (νοΰς) y en el saber (επιστήμη): donde, como se comprenderá, el conocer se ejercita por el conocer mismo, por amor de la pura intuición de la verdad (θεωρία τής αληθείας). Hasta aquí el campo de la razón teorética. Igualmente las tenemos

en el arte, o facultad de hacer (τέχνη), y en la perspicacia y prudencia (φρόνησις), saber práctico o razón práctica (*Eth. Nic*. Z). En esta terminología se advierte la huella del socratismo y del platonismo; si no en las palabras, sí en la realidad se concibe la vida entera del hombre desde un punto de vista netamente intelectualista, sin negar que con su distinción entre razón teórica y razón práctica se acerca Aristóteles más que aquellos sus maestros a la realidad.
Virtudes éticas. Mayor acercamiento a ésta envuelve aún su introducción del concepto de virtud ética. Con ello persigue expresamente el fin de hacer justicia al hecho del querer, como peculiar facultad espiritual fundamentalmente distinta del mero saber. Las virtudes éticas tienen efectivamente su campo de acción en el sometimiento del cuerpo y de sus apetitos al dominio del alma. Ciertamente Aristóteles sigue aquí huellas de la psicología platónica, que ya admitía en el alma una parte dominadora y una parte que se ha de dominar, y rechazaba la reducción socrática de toda virtud al saber; pero le cabe a Aristóteles el mérito personal de haber descrito esta nueva realidad más exacta y comprensivamente dirigiendo su mirada al campo de las virtudes éticas, que entran en cuestión, y describiéndolas fenomenológicamente en sus específicas propiedades, caracterizando así con mano maestra la valentía, el dominio de sí, la liberalidad, la magnanimidad, la grandeza de alma, el pundonor, la mansedumbre, la veracidad, la cortesía, la justicia y la amistad (*Eth. Nic*, d, E, H, (9, I).
El camino hacia la virtud. El sentido realista aparece de nuevo en Aristóteles al tocar el tema del nacimiento y desarrollo de la virtud. Ve claramente la importancia que para ello tiene un buen natural; aprecia el conocimiento especulativo de los valores que necesariamente ha de añadirse aun a la mejor índole; hace especial hincapié en el consciente esfuerzo personal hacia el bien, sin caer en la desorbitada tesis socrática de la enseñabilidad de la virtud; tiene en mucho la aportación al perfeccionamiento moral que significa una buena educación, y apunta sobre todo al ejercicio y a los hábitos adquiridos como factores decisivos. Un hombre se hace constructor de casas construyendo y se hace buen constructor construyendo bien; igualmente se hará uno sobrio y justo ejercitándose prácticamente en vencerse y pensando y obrando rectamente. En una visión enteramente realista asienta Aristóteles que el más seguro camino para la virtud viene a ser prácticamente la ley, que encauza la conducta del hombre por ciertas vías. Una tal legalidad no es ciertamente la moralidad ideal, pero es, material y objetivamente considerada, algo digno y valioso, habida cuenta de que el hombre medio y corriente no suele conducirse por ideales filosóficos o éticos, sitio que más bien conforma su obrar con la ley y la costumbre.

Voluntad y libertad

Desde el momento en que Aristóteles no designa a la virtud, como ocurrió antes de él, particularmente en Sócrates, como un saber (επιστήεμη), sino como una actuación de la voluntad (έξις προαιρετική), la ciencia moral ha experimentado un considerable avance, En su teoría ética habrá un nuevo capítulo, el que desarrolla la doctrina del querer (*Eth. Nic*. I', 1-8). La voluntad es cosa distinta del saber. Puede caracterizarse su peculiaridad diciendo que el querer significa una actuación cuyo principio está en nuestras manos;

simplemente es una actuación de la voluntad (εκούσιον). Toda actuación moral debe necesariamente ser de este tipo. Pero no basta que sea simplemente una actuación de la voluntad, pues el hecho de que el principio del obrar esté en el que obra se da también en los niños sin uso de razón y en nosotros en acciones que realizamos a la fuerza o inconscientemente. La acción ética debe por tanto ser una acción específicamente humana, es decir una acción del hombre maduro, a saber, una acción de libre elección. La voluntad libre (προαίρεσις), es algo superior a la mera actuación de la voluntad. El principio del obrar de tal manera está en nosotros, que podemos con el dominio del acto disponer sobre nuestro obrar o no obrar. Aristóteles suscribe, pues, la libertad de la voluntad. El hecho de esta libertad lo deduce directamente, por un lado, del testimonio de nuestra propia conciencia y por otro indirectamente del hecho del premio y castigo de nuestras obras. La libre decisión de la voluntad presupone siempre el conocer lo querido. Obrar libremente significa, pues, obrar con propósito y deliberación. De este modo puede guiar la razón a la voluntad, y en determinados pasajes, debido a la terminología derivada de la escuela socrática, parece como si la decisión de la voluntad no fuera para Aristóteles más que la perfección de la inteligencia en un motivo de valor. Pero en realidad sabe Aristóteles que puede uno obrar contrariamente a la razón y que consiguientemente los juicios de valor éticos se concretan en último término con la voluntad libre como tal. El resultado de toda la discusión es que el conocimiento y la voluntad son los dos elementos fundamentales del obrar moral, lo que efectivamente habrá que incluir en el patrimonio común del pensamiento ético.

Teoria del Estado

Fin del Estado. La perfección y plenitud de la moralidad la tenemos en el Estado. Nada sabe Aristóteles del moderno conflicto entre moral y política; en la política ve él la grandiosa organización de la moralidad. Sólo en la comunidad se encuentra el hombre en su forma perfecta y acabada, y sólo en ese ámbito social se realiza el bien en gran escala (*Pol*. i', 9; *Eth. Nic*. K, 10). Con la ley es el hombre el ser más perfecto; sin la ley, el más salvaje animal. Por eso el primero que dio vida al Estado fue el creador de los más altos valores (1253a 30). El Estado no es, por tanto, un simple expediente para atender y satisfacer las necesidades del ser físico del hombre, ni tampoco una colosal empresa en el terreno de la economía o del comercio, o una institución para la autoafirmación de un poderío político. Todas estas finalidades las persigue, es cierto, el Estado; pero su auténtica tarea y misión, aquella a la que se subordinan todas las demás tareas, es la vida «buena» y «perfecta», es decir, el ideal de la humanidad moral y espiritualmente cultivada y ennoblecida. El Estado surge simplemente como salvaguarda de la vida, pero se edifica en la prosecución de la eudemonía, es decir, de una grandeza moral. No le da su sentido la pura utilidad, ni el poder brutal, sino las «bellas acciones», el hermoso y feliz vivir (ευδαιμόνως και καλώς ζήν. *Pol*, 1', 9; 1281a 2). Trabajamos, reza un principio fundamental de Aristóteles, por amor al descanso y guerreamos por amor a la paz. «Consiguientemente tiene el primer puesto lo bello y bueno, no la salvaje animalidad. Un lobo u otra bestia no es capaz de una bella pelea, sino sólo el hombre de espíritu culto y fino. Y los que cargan toda la mano al educar a sus hijos en los ejercicios del cuerpo y en la

preparación para la lucha, dejándolos sin lo más principal y necesario en la educación, hacen de ellos en realidad hombres plebeyos y cerriles» (*Pol*. !D, 4; 1338b 29).

Origen del Estado. El origen del Estado se puede considerar en dos aspectos, genético y metafísico, es decir, mirando su nacimiento en el tiempo o sus bases en un orden lógico ideal (*Pol*. A, 2).

Genética del Estado. Por lo que respecta al advenimiento del Estado en el espacio y el tiempo significa el Estado el término de un proceso de evolución. Físicamente considerado es el individuo, lo mismo que la familia o la tribu y el pueblo, anterior al Estado. No bastándose a sí mismas estas comunidades temporalmente anteriores al Estado -ya que en el aislamiento no tienen fuerza para defenderse de sus enemigos ni llegan a ser suficientes en lo tocante al trabajo, comercio y economía-, se reúnen, por amor a la vida, en una cierta comunidad de intereses, en el Estado. Éste ya es suficiente a sí mismo, es autárquico. Aparece aquí por primera vez en Aristóteles este concepto políticofilosófico del que más tarde derivará el concepto de soberanía.

Metafísica del Estado. Pero la consideración genética del Estado en el tiempo no agota en modo alguno toda su verdad. Si se le mira, no en su devenir y nacer temporal, sino en su esencia y su sentido, el Estado es entonces no el término sino el principio y el comienzo de un proceso de evolución. El hecho de que los hombres se asocien, no es en efecto un acto o movimiento de capricho, en forma que pudiera decirse que el Estado descansa sobre un pacto artificial, sino que los hombres han seguido en ese proceder un rasgo fundamental y esencial de su naturaleza. «El hombre es un ser social por naturaleza» (*Pol*. A, 2; 1253a 2). La idea, la esencia del hombre está ya de antemano de tal manera configurada, que naturalmente se siente impelido a la formación de la sociedad estatal. Ya en lo íntimo del ser individual y familiar del hombre se da la convergencia hacia el Estado, y no como una disposición contingente o casual, sino como una estructura esencial y fundamental de su ser. Por esta razón puede decirse con verdad que la idea del Estado determina ya el devenir o el proceso que va desde el individuo hasta el Estado a través de las formas más primitivas de comunidad, de familia, tribu y pueblo; y por ello puede decir Aristóteles desde un punto de vista metafísico: «el Estado es antes que la familia y que el individuo, puesto que el todo necesariamente ha de ser antes que la parte» (*Pol*. A, 2; 1253a 19). La más convincente prueba de la ordenación natural del hombre a la vida social la descubre Aristóteles en el lenguaje. Por su naturaleza el lenguaje significa una unión de seres humanos. Muestra también que la sociabilidad de los hombres es algo muy distinto y superior al instinto gregario que observamos en los brutos. Los animales poseen sólo una voz que expresa estados de placer y de dolor; los hombres tienen, en cambio, un lenguaje cuyas palabras son vehículo de expresión de ideas sobre útil y nocivo, justo e injusto, bueno y malo, y sirven, por tanto, para darse a entender sobre el fin moral del Estado que se asienta sobre verdades y valores.

Esencia del Estado. Todo lo dicho hasta aquí puede resumirse en la teoría de Aristóteles sobre la esencia del Estado. El Estado es una comunidad de ciudadanos; y ciudadano es para Aristóteles el hombre libre que tiene participación en la administración de la justicia y en el gobierno.

El Estado y sus elementos (individuo y comunidad). Aristóteles es realista. No obstante haber asentado decididamente la prioridad lógico e ideal del Estado

con respecto al individuo y la familia, la constitución propia del Estado no tiene existencia real sino a través de los individuos, familias y comunidades rudimentarias que viven en el espacio y en el tiempo. Constituyen los elementos del Estado y su realidad. No son sólo estadios intermedios que tienen que ser superados y sobrepasados, sin ninguna otra significación que el dejar de ser para que surja el Estado que lo es ahora todo. Al contrario, sólo existiendo ellas existe también el todo. Anularlas o relegarlas a un puesto enteramente secundario equivaldría a anular también el Estado, a despojarlo de su auténtica realidad. De esta manera la idea del Estado como un todo no es inoperante, pues hace sentir su influjo y retiene su propiedad de ser lo lógicamente anterior; y no menos cierto es que los elementos del Estado, individuo, familia y comunidades son realidades efectivas y operantes. Se transparenta en seguida en la filosofía política de Aristóteles toda su teoría epistemológica y metafísica. La idealidad metafísica es la que constituye la forma de toda la realidad. Pero la idea no lo es todo, sino que junto a ella está, a diferencia de Platón, la realidad de lo individual y de lo concreto, como algo propio e independiente; y desde aquí se deducirán los derechos que corresponden a los elementos del Estado, como realidades primeras con entidad propia en las que aquél se apoya. De ellas vive el Estado como la substancia segunda vive de la substancia primera. Que junto a los derechos también haya deberes fluye por sí mismo de la convergencia hacia el Estado, inmanente a aquellos elementos. Los derechos y deberes esenciales no surgen al acaso o por la fuerza, sino de la misma naturaleza de las cosas, *a priori*. Aristóteles ha tenido el mérito de juntar del modo más feliz en su filosofía política idealidad y realidad, el todo y la parte, la comunidad y el individuo, derechos y deberes, todo esto en una admirable síntesis, en la que uno de los lados presupone y afirma siempre el otro, como dos conceptos correlativos mutuamente se presuponen y afirman, o como en una tensión polar de dos contrarios, los contrarios dan sentido al todo y el todo da sentido a los contrarios. La realidad del Estado la traslada Aristóteles a la comunidad de los ciudadanos, pero ni considera al Estado unilateralmente atomizado, ni unilateralmente totalizado, sino que quedan en él equilibrados ambos aspectos. Prácticamente, su teoría sobre la esencia del Estado presupone al ciudadano libre formado, como personalidad individual, sin dar con todo alas al individualismo.

Crítica de la utopía platónica. Desde aquí se entenderá bien la crítica a que somete Aristóteles la concepción platónica del Estado. El ideal de unidad y poder del Estado había llevado a Platón a introducir la comunidad de bienes, mujeres e hijos para la clase vertebral del Estado, la de los guardianes. Aristóteles opone a ello: la renuncia a la familia haría desaparecer un riquísimo filón de altísimos valores morales para el hombre. Las relaciones, por ejemplo, entre hombre y mujer no serían ya las de amistad, benevolencia y mutuo apoyo, sino exclusivamente las de una selección sexual zoológica. Ni continencia ni dominio de sí, ni amor ni fidelidad. Y aun la misma unidad tan pretendida por Platón fallaría; difícilmente se podrá sentir unido de corazón a uno de los mil hijos que existen en el Estado quien sólo con una milésima de probabilidad puede creer que está ante su propio hijo al tratar con tal determinado mancebo. Igualmente por lo que toca a la comunidad de bienes se perderían múltiples virtudes muy valiosas en el hombre, como son el amor dadivoso, la espléndida liberalidad y beneficencia, y sobre todo el amor hacia sí

mismo que se encierra en el gozo de la posesión propia. El amor propio es sólo un defecto cuando se da en una desordenada medida; dentro de los límites de un recto orden es algo natural y moralmente valioso. A ello se añade que, si todo es para todos, nadie se entregará con entero interés a nada, pues lo que no es nuestro no solicita ni cautiva por entero nuestro cuidado. No es la propiedad privada, como tal, la culpable de que surjan litigios y contiendas en el Estado, sino lo inmoderado en el adquirir y poseer. Por eso habrá que procurar evitar en este terreno ambos extremos; pues una desmedida riqueza hace propenso al hombre al desenfreno, a la insolencia, a la opresión y al desprecio de toda ley; la pobreza, por otra parte, es apta para engendrar ánimo de esclavo, es madre del descontento, de la corrupción y de las contiendas civiles. Lo mismo que la adquisición, debe ser regulado el uso de la riqueza por principios éticos. Y aquí es donde tiene su aplicación la norma: entre amigos todas las cosas son comunes.

Si se reflexiona sobre esta crítica, se advierte al punto sin dificultad que es siempre el mismo principio el que tiene Aristóteles ante los ojos; individuos y familias son realidades originarias y primeras que no han de ser sacrificadas en beneficio de una idea que sin aquellas realidades no tendría ningún ser; es decir, la metafísica de Aristóteles ilumina y determina su teoría del Estado.

Política estatal. Las líneas básicas de conducta del Estado en la conducción y gobierno del pueblo están asimismo inspiradas y determinadas por los principios de la ética.

Política exterior. Ya la política exterior no ha de ser en modo alguno una política de fuerza. Seria lo más desacertado decir que la misión del hombre de Estado está en hacerse apto para dominar lo más posible a sus vecinos, para imponerles su mandato y ley. ¿No equivale hombre de Estado a representante del derecho y de la ley? ¿Y cómo podría compaginarse el que precisamente el hombre de Estado se convirtiera en representante de la injusticia? «Pero los más de los hombres consideran, al parecer, al despotismo como sabiduría política, y no se avergüenzan de emplear con los otros un proceder que a cualquiera de ellos les parecería, empleado con ellos, intolerable e injusto; pues cuando se trata de ellos mismos todo gobierno debe ser justo, pero cuando se trata de los otros, no entra en cuenta para nada la justicia» (*Pol*. H, 2; 13246 32). Aristóteles ve con toda claridad las funestas consecuencias que de una tal política de fuerza se originan. Connatural y necesariamente se forma escuela en el seno de la propia tierra. Cuando se alaba al legislador que se ha ejercitado en dominar por la fuerza a los vecinos del Estado, «entonces todo ciudadano que se sienta en condiciones para ello tratará también de ver si no le será posible dominar sobre su propia patria» (*Pol*. H, 14; 13336 29).

Política Interior. No menos decididamente se declara Aristóteles contra toda política de fuerza en el interior. Se oye decir, piensa él, que para hacer algo grande es preciso proceder sin escrúpulos y hasta en ocasiones no retroceder ante la injusticia. Pero esto llevaría a una lucha salvaje por el dominio y el poder, que sacudiría hasta sus cimientos todo orden humano. Sólo bajo dos suposiciones podría justificarse el despotismo: si el supremo sentido y valor de la vida estuvieran vinculados al robo y a la fuerza bruta o bien si realmente se dieran hombres que estuvieran en tan superiores condiciones nativas sobre los demás, cuales se dan entre señor y esclavo, entre hombre y mujer o entre padre e hijo. La primera suposición, empero, es de todo punto falsa, pues contradice todos los principios de la ética, y la segunda no se da desde luego

fácilmente, pues tales hombres extraordinarios aparecen en los cuentos y las fábulas más que en la realidad (*Pol*. H, 3). Pero mientras no se dé ese caso, preciso es remover semejante preferencia y tutelaje. «Entre iguales debe haber derechos iguales, y una constitución política que vaya contra el derecho difícilmente es duradera» (*Pol*. H, 14). El que está adornado de especiales cualidades es acreedor a especiales derechos; esto lo pide la misma naturaleza de las cosas; lo otro sería desatinado. Es cosa de por sí evidente que en el Estado ha de haber sumisión y obediencia. Tan hondamente convencido está de ello Aristóteles, que aun para los gobernantes asienta este principio básico: sólo sabrá mandar bien aquél que ha aprendido a obedecer. Pero la obediencia ha de ser como libre entre libres, no como la del esclavo sin derechos al déspota.

Límites de Arístótéles. Por elevadas que parezcan las intenciones que resplandecen en estas ideas, no dejan de hacerse también patentes al mismo tiempo las limitaciones de nuestro filósofo. Cuando se pronuncia en favor de la esclavitud, porque hay hombres «por naturaleza» nacidos para mandar y otros para ser mandados; cuando admite una superioridad esencial del varón respecto a la mujer, así como también entre los diversos pueblos y razas; cuando en general tiene ante los ojos en su ética y política, como acaecía también en Platón, más al hombre «superior» que al hombre como tal; cuando ocasionalmente aprueba el matar la vida no nacida y exponer los hijos (*Pol*. H, 16), no es la filosofía eterna, la que nos habla, sino el espíritu de su tiempo y de su cultura, el que se refleja en sus palabras.

Formas de gobierno. Aristóteles no sería Aristóteles si no hubiera descendido también a este terreno de la realidad para describirla y ordenarla. Y efectivamente nos da una visión de las posibles formas de Estado en las que puede cristalizar la vida de la comunidad. Los criterios o puntos de vista que nos orientan para la distinción de las diversas formas de gobierno, son el número de gobernantes, su capacidad y competencia, así como el fin a que se endereza en cada una de ellas el gobierno. Si se gobierna en bien del pueblo, tenemos formas buenas de gobierno; si es uno el que manda y es además el mejor, tenemos una *monarquía*; si son muchos, y los mejores, una *aristocracia*; si todos los ciudadanos participan en el gobierno, porque todos son más o menos igualmente competentes, una *república* (πολιτεία). Si el gobierno cede en beneficio, no del pueblo, sino de los que gobiernan, tenemos las malas formas de gobierno, formas de Estado degeneradas. Si es uno el que manda, tenemos una *tiranía*, que es la máxima degradación; si son muchos y además pertenecen al partido de los ricos, tenemos una *oligarquía*; si no es un número reducido de ricos, sino por el contrario los desheredados de la fortuna, y éstos en su totalidad, tenemos una *democracia*. Dentro de cada forma podrían aún catalogarse diversas variantes. Así registra Aristóteles cinco formas de democracia, cuatro formas de oligarquía, tres formas de aristocracia y dos formas de república (*Pol*. A, 3 ss). Afirma que la monarquía regia representa la más ideal de las formas de gobierno, sólo que no la cree realizable y asequible a los hombres. Viene después en perfección la aristocracia. Es realizable, aunque sería lo mejor que estuviera mezclada con instituciones de la oligarquía y de la democracia; en ella habría que orientar el interés del Estado a la creación y defensa de una clase media próspera. Excesiva riqueza y demasiada pobreza son extremos que no conducen a nada bueno. Sobre todo habría que evitar una concepción unilateral que no ve las ventajas y bienes de

otras instituciones y formas. Este peligro existe sobre todo en los jefes de los partidos políticos, que pecan siempre de una aguda estrechez de miras y llevan a sangre y fuego sus propios principios. Del gran sentido realista y concreto de Aristóteles nos hablan en particular sus atinadas observaciones sobre el origen, conservación y ruina de las diferentes formas de gobierno (*Pol*. E y Z).
Si poseyéramos las 158 constituciones políticas de Aristóteles, sacadas de un fundamentado estudio de la realidad histórica y empírica, veríamos en este filósofo al anatomista de la vida social, como ya vimos en él al anatomista de la estructura del espíritu lógico y del ser metafísico. Y hasta qué punto se ocupara de temas sociales, sin contentarse en ello con hacer pura sociología empírica, sino mirando en ese terreno a la filosofía especulativa como un factor de eficacia práctica y adecuado instrumento para la orientación de la vida, nos lo revelarían sin duda los escritos suyos dedicados a Alejandro sobre el reinado y la colonización; escritos que tampoco conservamos. Dentro de un equilibrio sorprendentemente bello se nos muestra siempre la filosofía de Aristóteles como síntesis feliz de teoría y práctica, de verdad y de vida.

D. EL PERIPATO ANTIGUO

Como en la academia en torno a Platón, así también en el liceo se fue formando una propia escuela en torno a Aristóteles. Lleva el nombre de «peripato», verosímilmente por razón del pórtico o galería que ofreció una oportuna comodidad para la instalación de la escuela. Para diferenciarla del peripato posterior, que se extiende hasta el siglo III d.C., designamos a esta escuela en su período primero, los 50 años después de la muerte de Aristóteles, con el nombre de «peripato antiguo». Los hombres que en este tiempo llevaron la dirección de la escuela son *Teofrasto de Ereso*, Lesbos (muerto en 287 a.C.), inmediato sucesor de Aristóteles en la dirección de la escuela, *Eudemo de Rodas*, *Aristóxeno de Tarento*, *Dicearco de Mesina*, el médico *Menón* y *Demetrio de Falero*.
El trabajo de la escuela se movía por el cauce de las investigaciones de las ciencias particulares, tal como lo había trazado ya Aristóteles en el último período de su vida. Teofrasto cultiva la historia de la filosofía, la caracterologia ética, los estudios botánicos, la historia de las instituciones políticas, la filosofía de la religión y la historia de las religiones. Aristóxeno se ocupa más de la teoría y de la historia de la música. Dicearco escribe una historia de la cultura griega, Menón una historia de la medicina, Eudemo una historia de la matemática y la astronomía, y Demetrio es el alma de la creación de la gran biblioteca de Alejandría. Junto a esto hemos de pasar por alto la especulación filosófica como saber de conjunto y superestructura espiritual. Tanto en la metafísica como en la cosmología, ética y psicología se mantiene en lo esencial la fidelidad al maestro; con todo, aparecen ya en la metafísica de Teofrasto una serie de aporías contra Aristóteles y se abre el cauce a una evolución del pensamiento que se hará sentir aún más en el período posterior del peripato. Tiene su origen en una fundamental ambigüedad de la postura de Aristóteles. Éste había rechazado por una parte la idea platónica, haciendo entrar en su lugar un nuevo concepto de realidad que descansaba en la efectividad del espacio y el tiempo; mientras por otra parte quiso conservar la idea platónica en todo su valor, al menos en la nueva modalidad de la forma, en el mundo. Pero ¿era la forma realmente acreedora de un tal relieve una vez

desprovista de su originario carácter platónico? ¿Y qué era en el fondo lo decisivo en Aristóteles? ¿La realidad sensible material, o la forma metafísica? ¿Habría que interpretar a Aristóteles aristotélicamente o más bien acaso aún «platónicamente»? Eudemo parece haberse decidido por lo último, Aristóxeno, en cambio, por lo primero, pues no admite ya el alma, en la que sólo ve la armonía de las potencias. Y también Teofrasto se mueve más bien en la dirección naturalística. Censura la teología, la relación de Dios con el mundo y el concepto mismo de νούς. En *Estratón de Lámpsaco* apreciaremos esta concepción en su pleno desarrollo. Especial significación para la historia de la lógica tuvo Teofrasto. De tal manera desarrolló la doctrina lógica de su maestro que preparó con ello la interpretación que se consideró después simplemente como lógica aristotélica. Pero allí elabora él concepciones propias y, con su teoría del silogismo hipotético, preludia la lógica megárico-estoica.

III

FILOSOFÍA DEL HELENISMO Y DEL IMPERIO ROMANO

Helenismo. En el período helenístico tiene lugar un proceso histórico espiritual, cuyas consecuencias se hacen sentir hasta nuestros días, en la actual concepción de la filosofía; es la evolución de ésta hasta transformarse en una ciencia especial. En el periodo presocrático, el filósofo lo era todo: científico, médico, técnico, político y, junto con todo ello, «el sabio». Academia y peripato comprenden todavía, como organizaciones científicas, todo el saber humano. Vimos, con todo, cómo en el peripato antiguo las ciencias particulares absorbían ya la actividad de todo un hombre y le daban su fisonomía espiritual, si bien continuaba él filosofando al estilo de la vieja sabiduría. En el período helenístico se desmembran las ciencias particulares, como tales, con una independencia mucho más acusada. Surgen especiales centros de investigación en los que se cultivan aquéllas *ex professo* Alejandría, Antioquía, Pérgamo, Rodas. Y la filosofía se ciñe ahora a las grandes cuestiones que quedaron ya consagradas como auténticos problemas filosóficos por Platón y Aristóteles, en el terreno de la lógica, de la ética y de la metafísica.
Pero con ello también tenemos, como contrapartida, el hecho de que los problemas filosóficos adquieren una especial profundidad y la filosofía se convierte en una ciencia de la «concepción del mundo» (*Weltanschauung*). Se apodera la filosofía del hombre como tal, del hombre que, en este tiempo agitado e inseguro por las guerras de Alejandro y los Diadocos, busca en el hombre interior la salvación y la felicidad que no le pueden dar ya las circunstancias externas de la vida inficionadas con los sueños de grandeza y poderío, que son seguidos, en ritmo creciente, por una estela de ruinas. De ahí que predomina en este período la ética. La ética recoge además la misión antaño encomendada al mito religioso, cuyo significado social se desmigaja progresivamente hasta quedar al fin diluido en el racionalismo de un pensamiento teórico. Estoicos y epicúreos ofrecen una guía espiritual del alma y penetran por ello con su influjo en amplios sectores del pueblo, mucho más que la academia y el peripato. Las «concepciones del mundo», una vez fijadas, funcionan como núcleos de cristalización, y se forman así en torno a ellas, durante el período helenístico, notables escuelas que dan el tono a esta época:

la estoa y el jardín de Epicuro; y haciéndoles flanco, las subsistentes escuelas de la academia y el peripato.
Imperio romano. Con la entrada del imperio romano los tiempos se tornan aún más turbulentos, los hombres se sienten internamente más inseguros y anhelosos. En el punto extremo de esta desazón de los tiempos hace de pronto su aparición en el escenario del mundo abatido la figura de Cristo, que dice de si mismo que es la luz del mundo, la resurrección y la vida. Estamos ante una coyuntura que señala el recodo de la historia. El naciente cristianismo entra de lleno en escena, y a la filosofía se le desvanece poco a poco de entre las manos la dirección de los espíritus. A lo largo del imperio romano las antiguas escuelas filosóficas continúan su vida. Pero esta vida languidece de día en día con inequívocas señales de ocaso. Aún se advierten acá y allá conatos heroicos para despertar y reavivar el espíritu de la vieja cultura; una magnífica expresión de ello es el neoplatonismo. Pero una evolución sostenida y progresiva puede decirse que falta. Cuando Justiniano cerró en 529 d.C. la academia, última de las antiguas escuelas filosóficas, y prohibió enseñar en adelante la filosofía en Atenas, fue ello indudablemente un acto de fuerza, pero en realidad equivalió a un asentamiento documental de la realidad de una situación.
La marcha del *cristianismo* no es ciertamente una marcha de conquista y destrucción, sino más bien una marcha tras la verdad; y por ello no extirpa la filosofía griega, sino que la absorbe. Las eternas verdades y valores alumbrados por la antigua filosofía son asimilados por el nuevo pensamiento. Lo que en fuerza de las circunstancias externas históricas no podía ya fructificar directamente ni sostenerse, vino a recogerse bajo la tutela de los mejores espíritus del cristianismo y siguió perviviendo en el alma del cristianismo mismo, en su ciencia y en su cultura. Era una vida bajo el signo de una forma superior advenida; era en todo caso una vida nueva.

LA ESTOA

El hombre del realismo

Los filósofos de la estoa

Es otra vez en Atenas donde se desarrolla esta nueva rama del pensamiento filosófico, y el lugar de reunión dará asimismo nombre a la escuela: el vistoso pórtico de columnas, decorado por Polignoto (στοά ποικίλη). Dividimos a sus filósofos en los tres grupos de estoa antigua, media y posterior.
Estoa antigua. Es fundador de la estoa *Zenón de Citio*, Chipre, que crea su escuela alrededor del 300 a.C. Era discípulo de *Crates* el cínico, del megárico *Estilpón* y del académico *Jenócrates*. Con todo, en mayor grado que ninguna otra corriente, ha influido en él el cinismo, y esto dará el tono a toda la estoa. Tropezamos con el influjo cínico en su teoría del conocimiento; en su metafísica y en su ética. Zenón se hizo acreedor a un gran respeto por su índole y carácter. Muchos testifican que puso fin voluntariamente a sus días el 262 a.C. Su sucesor fue *Cleantes de Assos*, igualmente hombre de extraña sobriedad, firmeza de voluntad, entereza moral y religiosidad.
De él conservamos un Himno a Zeus, de hondo sentido religioso, sumamente significativo para delinear la fisonomía espiritual de la estoa. Murió el 233 a.C.,

de un voluntario ayuno prolongado hasta el fin. Entre sus numerosos discípulos está Arato de Sole en Cilicia. De él procede también un *Himno a Zeus*, justamente el citado por san Pablo (Act 17, 28) en aquellas palabras: «Porque así han dicho también algunos de vuestros poetas, que somos de su linaje.» El más destacado entre los hombres de la antigua estoa es *Crisipo de Sole* (t ca. 208 a.C). Se le considera como segundo fundador de la estoa; gozó de gran aceptación como maestro y desplegó una enorme actividad literaria.
Estoa media.La estoa media se extiende entre el s. II y el s. I a.C. Sus dos representantes señeros son *Panecio* y *Posidonio*. Panecio (t 110 a.C.) preside la escuela en Atenas desde el 129. Estuvo largos períodos en Roma y se relacionó allí con los círculos de Escipión el Africano, el Menor, de su amigo Lelio y del gran pontífice Mucio Escévola. Es a partir de entonces cuando la filosofía comienza a ser en Roma una exigencia de la cultura superior. La estoa es la que aclimata la filosofía en Roma. Era por lo demás la forma de filosofía que venía como cortada por el patrón del espíritu romano. Así pudo Cicerón explotar ampliamente los escritos de Panecio sobre la acción y la abstención, sobre la quietud del ánimo y la providencia, y más en particular sobre los deberes (en el *De officiis*). *Posidonio de Apamea* (t 51 a.C.) vivió en Rodas. Allí le oyó como discípulo Cicerón y fue visitado por Pompeyo. Es, después de Aristóteles y Demócrito, el último polígrafo de Grecia. El influjo que ejerció en sus contemporáneos y en la época siguiente fue grande. Juliano el Apóstata lo cita en su discurso pagano en honor de Helios rey, y el obispo cristiano Nemesio, en su escrito sobre la naturaleza del hombre. También depende de él el escrito pseudo-aristotélico *De mundo*.
Estoa posterior. En la estoa posterior destacan tres personajes. *Séneca*, maestro de Nerón, por cuyo mandato se quitó la vida en 65 d.C. Particularmente característicos son sus escritos sobre las cuestiones de la naturaleza (*Naturales Quaestiones*), los tratados sobre la clemencia, sobre los beneficios, sobre la ira, así como 20 libros de cartas morales a Lucilio, en las que pinta un cuadro bastante pesimista de las costumbres y vicios de su tiempo. *Epicteto*, esclavo de Hierápolis, que vivió como liberto en Roma (t 138 d.C.) y del que procede el renombrado *Enquiridion* de moral (compilado por su discípulo Flavio Arriano). Y *Marco Aurelio*, el emperador filósofo (t 180 d.C.). De él conservamos los no menos celebrados *Soliloquios*, aforismos y apuntes de diario, tomados muchas veces en el campo de batalla, que honran su noble intención y son típicos del estoicismo en general.

¿Qué es la filosofía para los estoicos? La definen así: Es la ciencia de las cosas divinas y humanas. La dividen en lógica, física y ética.

A. **LÓGICA**

La lógica estoica no es solamente una lógica puramente formal, sino al mismo tiempo una ciencia material, es decir, trata también de los problemas incluidos en lo que modernamente llamamos teoría del conocimiento o criteriología.

Bases del conocimiento

Sensismo. La primera cuestión que aquí se presenta es la del origen de nuestro conocimiento. En este punto los estoicos piensan sensísticamente, y

en ello descubrimos al punto su afinidad con los cínicos. El alma no es una placa en la que haya algo ya escrito *a priori*, sino enteramente como una tabla rasa. Tiene que llenarse con los contenidos que le ofrezca la percepción sensible. Lo que entra en el espíritu son representaciones y nada más que representaciones. Ni el entendimiento posee contenidos inmateriales algunos. Transforma, sí, las representaciones, elaborándolas y agrupándolas; pero lo que en definitiva retiene y posee no pasa de ser representaciones sensibles.

Teoría de la imagen-copia. La función de la representación y del conocimiento en general consiste en cierto copiar y representar. Se parte de una fundamental dualidad entre sujeto y objeto y se piensa que el objeto del conocimiento es algo que puede ser trasladado en imagen, según su corpórea o substancial mismidad, quedando en el alma impresa una como copia exacta de él. «La representación o fantasía es aquello que se imprime, graba y sella del objeto existente en cuanto existente, tal como no ocurriría con un objeto no existente» (Arnim i 18). Esto no es sólo un realismo ingenuo, sino que muestra además hasta qué punto en esta teoría del proceso cognoscitivo juega un papel decisivo y absorbente el conocimiento del mundo externo corpóreo, hecho que se explica por el universal materialismo de la Estoa. Sería digno de estudio el influjo que de esta teoría estoica ha podido derivarse en el tiempo posterior para la interpretación (desviada) de la concepción aristotélica del conocimiento; también ésta puede denominarse una teoría del concepto-imagen, pero el trasfondo de una y otra teoría es muy diverso. El εἶδος que aprehende el νοῦς aristotélico, no es el correlato sensible de un fenómeno también sensible, sino que es una estructura formal no sensible del ser metafísico del objeto en cuestión; y del hecho de que esta estructura formal, como tal, presenta cierta precedencia de tiempo y de naturaleza respecto del objeto situado en el espacio y el tiempo, y posee así una auténtica aprioridad, deduce Aristóteles que también el νοῦς, en cuanto es actividad creadora, posee un aspecto apriórico, que es básico y característico para todo conocimiento de esencia en la epistemología aristotélica. Ya notamos en ello un trozo de platonismo y de idealismo (cf. p. 166). Si más tarde se desdibuja este aspecto hasta desvanecerse, obedece esto a que la concepción aristotélica se vio expuesta a los influjos estoicos. Las relaciones entre estoicos y peripatéticos no fueron escasas, y las generaciones siguientes, padres de la Iglesia y edad media, cayeron tanto bajo el influjo de la lógica estoica como de la lógica aristotélica. Pero «Aristóteles» significó muchas veces el peripato, y el peripato muy frecuentemente se cubrió con elementos provenientes de la estoa.

El criterio de la verdad. Si el conocimiento es una cierta copia o imagen, surge naturalmente el interés por buscar un punto de apoyo para la verdad de aquella copia reproductiva, un criterio de la verdad. Porque es patente que podemos engañarnos en nuestras representaciones. ¿Dónde encontrar la garantía de que la copia es cual el modelo y que las representaciones son «adecuadas», como dicen los estoicos? Tal criterio se pone en la κατάληψις, es decir, en aquella cualidad de nuestras representaciones, a la que no podemos resistirnos, que, por decirlo así, nos «agarra» por entero. Semejantes *representaciones catalépticas* (καταληπτική φαντασία) poseen evidencia (ενάργεια). Este concepto ha nacido en la epistemología estoica, y puede decirse también familiar a la epicúrea, mientras falta, es curioso el caso, en Aristóteles. Aquéllas son sensistas e ingenuamente realistas; Aristóteles no. Se da la evidencia para el estoico cuando se cumplen las siguientes condiciones:

debe uno estar seguro de que nuestros órganos sensoriales se hallan en estado normal; que la distancia espacial y temporal que separa objeto percibido y sujeto percibiente no es excesiva; que el acto de la percepción ha tenido una duración suficiente y se ha realizado concienzudamente; que ningún medio extraño perturbador se ha interpuesto entre sujeto y objeto; y que repetidas percepciones propias y ajenas han llevado al mismo resultado. Bajo estas circunstancias no sería dado a nadie rehusar el asentimiento a tal representación (fantasía). De este concepto de asentimiento (συγκατάθεσις) colegimos que los estoicos, aun en este terreno del saber, han descubierto un puesto para la voluntad; tan grande es el papel que se la asignará en todo el sistema. Se mira al hombre, no como un puro ser pensante, esencia perfectamente objetiva, sino como realidad compleja, en la cual, aun para decidir de lo verdadero, se concede un puesto no irrelevante al factor volitivo y afectivo. Pero no es esto decir que el concepto de asentimiento proyecte un sentido subjetivista y voluntaristico sobre la teoría estoica de la verdad; en seguida aclararemos esto al tratar de la lógica formal y de los elementos del pensamiento.

Elementos del pensamiento

Los elementos del pensar formal son en los estoicos, lo mismo que en Aristóteles, el concepto, el juicio y el raciocinio.
Juicio. El juicio significa una posición del sujeto frente a algo. Tiene lugar mediante el asentimiento a una representación. El asentimiento testifica la persuasión de que algo es realmente tal como yo me lo represento. Supuesto que el juicio es el portador de la verdad, podria uno pensar que para el estoico depende propiamente del sujeto (por su especial intervención voluntaria en el asentimiento) el que tal cosa sea verdadera o falsa. Y sin embargo no es así. Ciertamente que el asentimiento es el que hace que el juicio realmente se dé, pero la decisión sobre lo verdadero o lo falso no está en función de la voluntad que pone el asentimiento, sino en la diversidad del mismo contenido de representación. Si se conforma con la realidad, el juicio es verdadero; falso, en caso contrario. Al dividir los juicios siguen casi el mismo camino que Aristóteles, sólo que amplían al cuadro de clasificación, al distinguir entre juicios simples y compuestos, y al dividir estos últimos, a su vez, en copulativos, disyuntivos e hipotéticos.
Concepto. El juicio se compone de conceptos. En esto también la estoa sigue a Aristóteles, pero le completa en ocasiones con ciertos toques de mayor precisión. El concepto está mirado en Aristóteles desde el lenguaje, desde la palabra. Ahora se distingue bien, por un lado, la palabra como simple signo; por otro, el concepto como contenido mental significado por la palabra, y por otro, el objeto a que hacen referencia palabra y concepto. Más tarde se traducirá «terminus», «ratio», «res». De lo primero se ocupa la gramática; de lo segundo, la lógica o dialéctica; de lo tercero, la metafísica.
Por conceptos universales se entienden en la estoa las mismas representaciones (fantasías) transformadas. Son generalizaciones artificialmente conseguidas por el estilo de los tipos medios (medias resultantes de escalas variables entre ciertos límites). No son tampoco cosas traídas de las nubes, fruto de pura imaginación; y con todo el propio objeto correspondiente a ellas es tan sólo algo del orden de la fantasía, no un ser real en el sentido del

platonismo. Al igual que los cínicos, tienen también los estoicos por cierto que sólo a la representación concreta y singular responde un objeto real, y en ello vemos un nuevo rasgo de afinidad con el cinismo. Semejante posición es consecuente para una mentalidad sensista y expresa una parte de la verdad que hará valer en la edad moderna Berkeley en su diatriba contra las representaciones universales de Locke.

Entre los conceptos hay algunos que se producen como por sí mismos. Son aquellos que se encuentran universalmente en todos los entendimientos (κοιναί ἔννοιαι, *notiones communes*), y son fundamentales, es decir, se presuponen para todo otro conocimiento y por ello se llaman preconceptos (*prolepsis*). A estos conceptos prolépticos se les asigna casi el mismo valor de conocimiento cierto que a los catalépticos. Una vez adquiridos todos ellos, lo que tiene lugar a los siete años, llega el espíritu a su punto de madurez. Pero no le basta esto. El logos individual, alcanzado el grado elemental de plenitud, se cobija entonces bajo los trazos fundamentales del logos universal o razón del mundo; y como ésta tiene la función de informar la materia del cosmos, queda así nuestro logos capacitado para comprender el mundo. Sobre este fundamento se asienta el argumento del *consensus omnium*, tan enaltecido por Cicerón, y no parece descaminado pensar que el dictamen del derecho canónico de que el hombre alcanza su uso de razón a los siete años tiene su conexión con la doctrina estoica.

Raciocinio. Actualmente estamos en situación de reconocer mejor los méritos de la estoa en lo que respecta a la teoría del raciocinio, corrigiendo en esto el juicio negativo de Prantl. Según los esquemas de Teofrasto y Eudemo, se completan ahora las formas aristotélicas del raciocinio con el raciocinio disyuntivo e hipotético. No sólo se ha aportado con ello una descripción más completa de las formas del espíritu; detrás de esta innovación tenemos las bases para una lógica elemental de predicación de tipo formalistico. Con la clasificación de los posibles enunciados condicionales, desde el punto de vista de lo verdadero y lo falso, se nos dan las fórmulas que, llenándolas nosotros de contenidos variables, nos permiten, sin más, caracterizar de antemano una afirmación como verdadera o como falsa. Es un aspecto formalista interesante que no puede menos de traernos al pensamiento la moderna logística, donde también, de un modo curioso, se dan la mano un extremo formalismo lógico con una concepción epistemológica sensista-positivista. La lógica estoica es tributaria de la megárica, de modo que hoy se habla de una lógica megárico-estoica. Podría todavía tener enlaces con las últimas obras del Organon aristotélico, donde se introduce una axiomatización de la silogística. Por otra parte la lógica estoica también ha sido frecuentemente «aristotelizada», según una interpretación de Aristóteles recortada a la medida de la lógica tradicional. Peirce y Lukasiewicz son los que han descubierto el carácter específico de la lógica estoica.

B. FÍSICA

La física estoica trata de las grandes cuestiones metafísicas. Dos rasgos son característicos: el materialismo y el panteísmo.

Interpretación del ser: materialismo

El materialismo se nos descubre cuando el estoico nos da el sentido del ser. Después de conocer su teoría epistemológica imbuida de sensismo, no nos extrañará que a la pregunta sobre la esencia del ser, nos dé como respuesta que realidad es tanto como corporeidad. Lo extenso es la esencia subyacente a todo ser: ουσία es υποκείμενον, y esto es ύλη y, De nuevo se traiciona aquí la ascendencia doctrinal cínica de Zenón. Pero no se agota ciertamente con la extensión la totalidad de la esencia del ser. Posee aún otro componente. El ser es también fuerza, energía. Así lo reconocen los estoicos. Pero la fuerza es para ellos aquella fuerza viva que se da allí donde hay respiración, hálito (πνεύμα), calor y fuego (πύρ); donde la vida no está extinguida como en los cuerpos muertos, sino que posee su característica tensión (τόνος), vigor dinámico. El concepto de fuerza introduce, pues, una interpretación hilozoísta del ser. Base de esta interpretación ha sido una simple observación del fenómeno de la vida. Fuerza se da para los estoicos siempre que hay respiración, calor y tensión. Pero la estoa no introduce con su concepto de fuerza una cesura en el ser, tomando como línea divisoria la vida: ser vivo y ser no vivo, tal como acaecía en Aristóteles. No hay propiamente estratos de ser incomunicables e infranqueables entre sí; la fuerza se encuentra derramada por doquiera y sólo es en variable grado participada en los diversos sectores del ser; y eso es lo que divide a unos de otros. En la naturaleza anorgánica el «pneuma» está allí simplemente; en las plantas alcanza el grado del crecimiento, la vegetación; en el reino animal se muestra como alma y finalmente en el hombre como razón. En el fondo todo está penetrado de πνεύμα, que constituye el otro lado de lo corpóreo (junto a la materia, extensión). Así el ser tiene un carácter monístico. Todo es materia y todo es también fuerza vital.

Último sentido del ser: panteísmo

Razón del mundo inmanente. El panteismo lo encontramos al calar en las últimas profundidades y último fundamento del ser. El estoico se plantea el problema del fundamento último del ser, pero rehúye instintivamente el trascender este mismo ser al buscar tal fundamento. «Locura insigne seria - dice Plinio (*Nat. hist*. ii 1) querer desplazarse del mundo y tratar de estudiar el cosmos desde fuera, cabalmente como si todo lo que hay dentro de él nos fuera ya perfectamente conocido.» El fundamento del mundo está en él mismo. El mundo es eterno, inabarcable y tan infinito, que se basta a sí mismo para explicarse. Tienen, pues, los estoicos un principio de explicación del mundo y de los procesos cósmicos, pero ese principio es inmanente al mundo. Es la fuerza primitiva de él, latente o manifiesta, que también se designa con los nombres de fuego primitivo, pneuma primitivo, alma del mundo, e igualmente se concibe como razón del mundo (λόγος), ley del mundo, ley cósmica (νόμος, *lex naturalis*), providencia (πρόνοια) y destino (ειμαρμένη, fatum). Mediante ella, la materia adquiere forma, y el movimiento entra en juego en el mundo según normas y leyes. La razón del mundo contiene en si las ideas eternas de todo cuanto ha de acontecer, en forma que dichas ideas son, dentro de la razón cósmica, como las semillas de todo el porvenir (λόγοι σπερματικοί, *rationes seminales*). De ahí proviene en, el acontecer mundano total un riguroso orden, hasta incluso en la forma culminante de un retorno periódico de todas las cosas. El acontecer efectivamente se desarrolla, según los estoicos,

con arreglo a grandes ciclos cósmicos que retornan incesantemente. La razón del mundo da contorno y forma por medio de sus contenidos ideales a las cosas y a todo el proceso cósmico. Al término de un período cósmico, una universal conflagración pondrá fin a todo lo acaecido y lo resolverá en una gigantesca masa de vapor ígneo, volviéndolo todo al primitivo fuego, del que de nuevo todo comenzará otra vez a brotar. «Entonces, bajo idéntica posición de las estrellas en el firmamento, se darán de nuevo un Sócrates y un Platón, y cada uno de los hombres aparecerá de nuevo rodeado del mismo círculo de amigos y conciudadanos ... Y tal restauración universal (αποκατάστασις τού παντός) no se dará una sola vez, sino muchas veces, infinitas veces, e inacabablemente se repetirá lo mismo» (Arnim n 190).
La razón del mundo y la providencia que intervienen en este proceso no son las ideas y el querer de un espíritu personal, libre, sino sólo el orden interno de formación y de movimiento que late en la materia misma; la infinita serie concatenada de causas (*series implexa causarum*). La materia es lo último. 'La estoa es un materialismo.
Rationes seminales. También las *rationes seminales* son causas materiales, no ideas. Los estoicos han conservado tan sólo la palabra. El sentido, en cambio, es diverso. Las auténticas ideas se ciernen como un fin ulterior, presiden, aun como algo futuro, el proceso de la evolución y ésta se orienta hacia aquéllas. La materia anhela la forma, como dice Aristóteles. Las rationes seminales estoicas, en cambio, están al comienzo del proceso evolutivo. No son un τέλος ideal, sino simplemente causas físicas de orden material dentro de una serie general de causas, a la manera que en el orden biológico una disposición natural es una causa física. Esa disposición biológica parece haber ofrecido a la estoa el esquema intuitivo originario para su concepción del λόγος σπερματικός. Es en todo caso de gran peso la explicación que nos dan Aecio y Sexto Empírico de que todas las causas de los estoicos son de naturaleza material y corpórea (Árnim it 119, 18-25). Y particularmente significativas son también las palabras de Critolao, que nos asegura que la ειμαρμένη interviene sin dirección y sin τέλος (ανάρχος και ατελεύτητος). La disposición o condición natural de los estoicos es, pues, algo muy distinto de la disposición natural de Aristóteles. Éste concibe la naturaleza ideal como un τέλος ideal; aquéllos conciben las disposiciones biológicas como una mera causalidad física. Tomar la naturaleza, principio ético de Aristóteles, en el sentido de una condición o disposición biológica, no sólo es modernizar anacrónicamente a Aristóteles (W. Jaeger), sino que delata asimismo un resabio de la estoa y de su concepción de las *rationes seminales*.
Teogonía como cosmogonía. Cuando se designa a aquella fuerza primitiva como Zeus y se la llama divina, habrá que entenderlo en el contexto total de la doctrina estoica. Dios, razón, hado y naturaleza son lo mismo, se nos dice expresamente (Arnim ii 273, 25; 179, 35; 1 28, 22). Si, consecuentemente con la doctrina de los ciclos cósmicos, se nos dice: «Zeus crece hasta consumar de nuevo en sí todas las cosas» (Arnim ii 185, 44), tenemos en estas palabras, que suenan a Teogonia, en realidad una cosmogonía. Los estoicos no son teistas, sino panteístas. Si el mundo se funda a si mismo, si es «autárquico», llena el puesto de Dios, y él mismo es Dios.

Religiosidad estoica

No obstante esta inversión del *fanum* en *profanum*, la religiosidad estoica es un sentimiento auténtico, cálido y profundo, como podemos rastrear sin género de duda por los himnos estoicos a Zeus que nos han sido conservados. Antigua doxología llama Eduardo Norden al himno de alabanza al Dios-todo que comienza con las solemnes palabras: «Es justo que a este cosmos y a lo que por otro nombre llamamos cielo, por cuya rotación tiene el todo su existencia viva, lo tengamos por dios, por eterno, por santo, inabarcable, jamás nacido, jamás muerto ... » Los numerosos términos personales que en estos himnos se aplican a la divinidad y provienen principalmente de la mitología de Homero, no son sin embargo más que metáforas, y no pueden quitarnos el convencimiento de que el sentimiento religioso del estoico es un sentimiento a ras de lo natural; pues su dios no va más allá de ser el todo. La misma expresión que cita san Pablo en su discurso (Act 17, 28), tiene un originario sentido panteístico.

Antecedentes e influjos históricos

Al pronto se advierte en la física estoica que esta escuela tiene detrás de sí una larga tradición filosófica, a la que ha utilizado en gran escala. Los influjos doctrinales afluyen a ella desde muy diversas direcciones. La posición fundamental materialista es de ascendencia cínica. De Heraclito proviene su especulación sobre la razón del mundo y la ley cósmica, así como sobre el fuego primitivo universal. La idea de los ciclos cósmicos viene también de Heraclito y de los pitagóricos. El concepto de *rationes seminales* hay que entroncarlo con el mundo ideal de Platón, no menos que con el mundo de la forma aristotélica. Pero con una tenaz consecuencia ha transformado la estoa el sentido de aquellos términos antiguos para adaptarlos al propio sistema. Se ha echado en cara a Zenón que para repetir conceptos y doctrinas de los anteriores no valía la pena fundar una nueva escuela propia. Quien no mira más que las palabras de la estoa podría sentirse efectivamente inclinado a pensar así. Quien ahonda, empero, en sus fundamentales concepciones, advierte en seguida también aquí que aun utilizando dos las mismas palabras, muy diverso es el verdadero fondo que en uno y otro se esconde.

C. ÉTICA

La ética es lo que ha hecho más célebre históricamente a la estoa. Su filosofía se convirtió, merced a la ética, en una concepción del mundo, cuya eficacia se hizo sentir en extensión y profundidad. Pero la ética estoica presupone una serie de ideas sobre la vida anímica del hombre que rebasan el simple marco de una psicología, para constituir las bases antropológicas y dogmáticas de la moral estoica. Por ello habremos de dar unas breves nociones sobre este punto.

Vida anímica del hombre

Concepto y esencia del alma. El hombre no es sólo cuerpo; tiene también alma. Pero la palabra alma puede tener varias significaciones. Puede entenderse por alma aquello que da al hombre movimiento propio y con ello la vida. Puede también entenderse el alma como uno de los miembros de la tripartición cuerpo-alma-razón (φύσις, ψυχή= πνευμάτιον, λόγος = ηγεμονικόν), que

corresponde sensiblemente a la distinción platónico-aristotélica de las potencias anímicas en vegetativas, sensitivas y racionales. Puede también significar alma «la parte rectora del alma», la razón. Y finalmente puede ser el término alma un nombre complexivo para designar estas funciones en su totalidad y en su compleja interacción. Pero en todo caso el alma es πνεύμα y, como tal, ha de considerarse como una agregación de fuego y aire. Y por lo tanto es un cuerpo, como Zenón y Cleantes afirman de común acuerdo (Arnim 1 38, 14; 117, 14). Sin embargo, no se la localiza en ninguna parte determinada del cuerpo, sino que se compenetra con todo él y sólo por excepción se dice que está en el corazón, o, en cuanto alma racional, en la cabeza. Reina, así pues, en la estoa, la misma vacilación en este punto que advertimos ya en Platón y en Aristóteles. Unas veces, material; otras, inmaterial; por un lado, algo sensible; por otro, espíritu. Unas veces sela divide en partes, otras se la concibe como una unidad; por un lado es esencialmente distinta del cuerpo; por otro es el principio de vida del cuerpo y, por tanto, forma una unidad viviente con él. Como en Platón y Aristóteles se piensa también en la estoa, y esto es fundamental para toda concepción ética, que el alma «racional» es la que ha de regir en el hombre. De ahí su nombre de «alma rectora» (ηγεμονικόν).

Instintos y afectos. El punto nuclear de la antropología estoica lo constituye la doctrina sobre los instintos (*ímpetus*). El impulso natural o instinto (ορμή) pertenece de por sí al alma sensitiva. Pero en él influyen juntamente cuerpo, sensibilidad y razón. A partir del cuerpo, mediante las impresiones sensibles, recibe el hombre representaciones que desatan, automática y espontáneamente, los movimientos instintivos.

Afectos innobles. Por ello, el instinto es un padecer, un estar afectado, es decir, un afecto o pasión πάθος. Hablando con precisión, sólo el instinto desorbitado es un afecto. El desorden del instinto proviene de que la razón no lo acompaña ni lo domina, pero en algún modo es la razón cómplice y partícipe del afecto; más aún, el estoico se representa muchas veces la intervención de ella con tal relieve, que llega a tener a los afectos por juicios. Zenón derivaba los afectos de los juicios, Crisipo los identificaba. Si el alma racional logra tener firmes las riendas del apetito e instinto, de modo que los movimientos de nuestra alma, que entran en juego con el instinto, resultan ordenados y el hombre se hace con ello una imagen del macrocosmos, un microcosmos regido por la razón exactamente como aquél, tenemos entonces la «voluntad», que es siempre un apetito racional. Esta concepción ha pasado a toda la edad media y el mismo Kant distinguirá en este sentido una facultad apetitiva inferior, que es sólo un ser afectado, y una facultad apetitiva superior, la razón práctica que se determina a sí misma. Pero muchísimas veces falla la parte rectora del alma y el apetito queda abandonado a sí mismo. Tenemos entonces lo contrario de la razón, la ilusión, que es siempre falsa representación, falsedad, Dolor, temor, deseo y placer son las típicas formas de la ilusión, «contorsiones de la razón». Con el sentido práctico que caracteriza siempre al estoico, comprendió éste que la inmediata e irreflexiva impresión es la que lleva a tal juicio erróneo y, por ello, definió la pasión como ilusión espontánea. El dolor, por ejemplo, es una ilusión espontánea sobre la presencia de un mal; el placer, sobre la presencia de un bien. Nuestra actitud humana habría de consistir en hacer saltar el estrecho cerco del momento y aliarnos con la verdad objetiva, para hacerla triunfar. Porque, efectivamente, nuestro ηγεμονικόν es siempre libre; puede consentir y no consentir. Por dos caminos la razón saldrá airosa de este

cometido. Por de pronto ganar tiempo, dejando que calle la momentánea ilusión, con lo que se le quita fuerza. «El mejor remedio de la ira es la dilación» (Séneca, *De ira* ii 29).. Y entonces, lo segundo, desenmascarar la vana ilusión, poniendo en claro el punto real de la verdad. Dichas ilusiones no son, en efecto, más que juicios de afecto, como hoy diríamos. «Borra la fantasía», amonesta Marco Aurelio (VII 29). Así recobramos la quietud del corazón. El estoico está persuadido, por lo que toca al mal físico y al dolor en el mundo, que son únicamente nuestros prejuicios y nuestras imaginaciones las que nos roban la quietud del espíritu. «No son las cosas las que turban al hombre, sino las opiniones que tenemos sobre las cosas. No es la muerte misma lo terrible, no le pareció así a Sócrates, sino nuestra idea de la muerte» (Epicteto, *Ench*. 5). El sabio se levanta sobre todo esto. En él manda exclusivamente la razón, y la razón hace al hombre independiente, libre, afincado en la realidad y en la verdad.

El valor y eficacia vital de tales concepciones salta a la vista. Son filosofía imperecedera. Cuando hoy amonestamos al hombre dominado por la pasión a que «sea racional», pervive en nuestro lenguaje algo de la antigua psicología estoica.

Afectos nobles. Frente a los afectos del orden de la pasión están los afectos nobles: frente al deseo incontrolado, la voluntad recta, que puede ser benevolencia o aquiescencia; frente al temor, la circunspección, que se divide en reverencia y castidad; y frente al placer, la alegría pura, que se alimenta de la conciencia de una vida virtuosa. Se adivina en seguida, al recorrer esta división, en qué alto grado está guiada la psicología estoica por intereses éticos. Se presenta formalmente como una teoría de las virtudes. Parecida cosa tendremos en Spinoza, que entenderá los afectos enteramente en el sentido de los estoicos, los tratará de curar al estilo de aquéllos e igualmente contrapondrá a los malos afectos los nobles, sus «afectos activos».

Inmortalidad del alma. La filosofía anterior, cuya concepción del hombre explotan los estoicos, incluía en este contexto la cuestión de la inmortalidad del alma. Al menos la parte racional del alma aparecía siempre como algo divino y eterno. Consecuente con su materialismo, la estoa ha de echar por otra vía. Para Zenón la parte más crasa de la materia que constituye el alma es perecedera, en cambio, la razón, como la porción más sutil de la materia, sería inmortal. Parecidamente Cleantes y Crisipo, mientras Panecio tiene el alma toda, sin limitación, por mortal. En Epicteto y Marco Aurelio no hay una inmortalidad individual. Contrariamente Posidonio hace suyas, y esto es típico para caracterizar el sincretismo que parcialmente existe ya en la estoa, las pruebas platónicas de la inmortalidad del alma, y en Séneca llega a ser esto justamente un dogma fundamental de su doctrina. Emplea expresiones que casi suenan a cristianas. «Integro se fue (tu hijo) y, sin dejar nada en la tierra, huyó todo entero; y después de detenerse breve tiempo encima de nosotros mientras se expurga y sacude de sí los vicios pegadizos y la herrumbre inherente a toda vida mortal, encumbrado a las alturas, vuela entre las almas felices, y lo recibe el cortejo sacro, los Escipiones y Catones ... » (*Ad Marciam* 25). Sus ideas sobre la inmortalidad del alma han sido repetidas veces citadas por los padres de la Iglesia.

Desde este fondo general antropológica se perfila ahora con nitidez la auténtica ética estoica.

Problema de los principios éticos

Fórmulas teleológicas. El primer problema es el de los principios de la ética. ¿En qué consiste el bien moral? Cleantes acuñó el concepto básico del «vivir conforme a la naturaleza» (ομολογουμένως τή φύσει ζήν). Se expresaba comúnmente con esta norma un fin y orientación de la vida (τέλος, *finis*). Otra fórmula rezaba así: bueno es lo conveniente, o lo que es justo y debido (καθήκον, officium). Por ser el hombre un ser racional, lo καθήκον viene a concretarse en «una conducta a tono con la naturaleza racional del hombre y fundada en ella». Estas y parecidas expresiones: la virtud es la recta razón (ορθός λόγος, *ratio recta*), o la virtud está en la inteligencia, en el juicio recto, no son con todo más que vacías determinaciones formales, que no se llenarán de un contenido real mientras no sepamos en concreto cuál es la esencia de la naturaleza del hombre y qué es lo que constituye la recta razón.
Οικείωσις. No se ocultaba la dificultad de este problema y se recurrió para resolverlo a lo que se manifiesta como los bienes primordiales de la naturaleza (πρώτα κατά φύσιν). Éstos se dedujeron del concepto de οικείωσις, al que dio Zenón su sello peculiarísimo, que se transmitió fielmente a toda la estoa. Lo que de ello nos informa Teofrasto nos lo hace vislumbrar, pero no nos dice lo esencial, a saber, su matiz naturalístico. Lo fundamental de este concepto de οικείωσις es la tendencia a deducir las normas éticas de un originario y primitivo instinto de la naturaleza humana, a saber, de la reversión hacia el propio yo que es inherente a la percepción sensible. En esta autopercepción, que se explaya en una autorrelación, sentimos experimentalmente al yo como «algo perteneciente a nosotros». Desde aquí se extiende la οικείωσις a los allegados y familiares, a la comunidad política y, finalmente, a toda la humanidad; en general, a todo lo que sostiene y ampara al yo en su sentido individual y en su expansión social; lo que impulsa lo útil y aleja lo nocivo a él. *Οικείωσις* es, por tanto, apropiación. Aun con esta fundamentación, al parecer más concreta, de la ética y de sus valores, contrae siempre la estoa el τέλος al logos, de forma que, aun desde este punto, el cuadro queda sin llenar con el deseado ideal. Una cosa queda en todo caso clara; la naturaleza humana de la que habla la estoa, no es ya aquel οικείον del que hablaba la ética platónica; tampoco es la naturaleza humana aristotélica, que es igualmente una naturaleza idealizada, sino que es, y esto se deduce claramente de la οικείωσις, que se revela de modo instintivo en la autopercepción sensible, la naturaleza humana naturalísticamente entendida. En el período de la estoa posterior pondrá de relieve el autor del comentario al *Teeteto* que la οικείωσις tan traída y llevada, es tan sólo algo físico, no un principio trascendente (5, 14; 5, 36). También el concepto de καθήκον apunta a una fundamentación naturalistica de la naturaleza humana; puesto que también para los animales y aun para las plantas se da un conveniente (Diόg. Laert. vii 107).
Los fundamentos de la moral se hacen, pues, radicar en el ser, pero entendido este ser en el sentido de un realismo sensista e ingenuo. El hecho de que posteriormente, a lo largo de toda la edad media, y aun hasta los tiempos modernos, se construya la ética sobre el ser o sobre la naturaleza, tal como aparece sobre todo en el *De Consolalione Philosophiae* de Boecio, de donde se proyecta su influencia a lo largo de todo el medievo, no hay que mirarlo sólo como influjo aristotélico, sino tanto y aun más como estoico. Las relaciones

entre estoa y peripato hay que fijarlas en la ética, de modo parecido a como apuntamos en la teoría epistemológica (cf. p. 220).

Κατόρθωμα y deber. Un concepto hemos de registrar, sin embargo, que rebasa los límites fijados de una fundamentación de la moralidad puramente naturalista, a saber, el concepto del obrar entera y absolutamente recto, moral (κατόρθωμα). En él se ilumina con especial nitidez y pureza la idea del deber que ya se encerraba en el καθήκον. El que obra lo que tomado en sí es recto, pero de modo que tal rectitud es un resultado casual o bien consecuencia de una natural inclinación, no ha llegado con ello a la moralidad plena. Sólo la posee con perfección quien hace el bien formalmente bajo la idea de lo debido, por el deber mismo. Se acerca uno así al carácter normativo ideal de lo ético. Es lo que ha valorado Kant en la ética estoica, y por lo que tradicionalmente se ha mirado la moral estoica como ética del deber, si bien no es exacto llamarla simplemente ética del deber, pues el καθήκον del que emana el concepto de κατόρθωμα, implica una fundamental concepción basada en el ser, sin inducir en manera alguna aquella oposición entre ser y valor que es característica en la ética moderna, y que ha abierto, desde Kant, un abismo entre la razón teorética y la razón práctica, asignando a la primera el ser y a la segunda el deber ser y el valor. Por ello es la ética estoica fundamentalmente una ética del ser, bien que acentúe con especial ahínco el momento del deber, como se suele decir, o dicho aún con más exactitud, el momento de la intención orientada a la norma del ser; pues una ética de la intención puede muy bien ser también una ética del ser.

Más aún que en la teoría se revela la auténtica profundidad moral de la ética estoica en sus prescripciones prácticas. Cuando oímos a Séneca decir: «Tienes que vivir para otro si quieres vivir para ti mismo» (*Ep*. 48, 2); o a Epicteto: «Por mejor tengo lo que a Dios agrada que lo que me agrada a mí; a él me he de entregar como siervo y servidor; a una iré con él en el pensar y en el desear» (*Diss*. iv 5); y a Marco Aurelio.: «Todo se me acomoda lo que a ti se acomoda. ¡Oh Cosmos! nada me llega tarde, nada demasiado pronto si llega a punto para ti» (iv 23); sentimos que se formula aquí una auténtica entrega moral.

Derecho natural y humanidad. Uno de los más nobles frutos de la moral estoica es el concepto de derecho natural y el ideal de la humanidad a él prendido. El derecho positivo, el creado por los Estados y gobiernos no es el único ni omnipotente.

Ley divina. Descansa más bien su validez en un derecho, en una ley no escrita, que es eterna y que sirve al mismo tiempo de medida y de pauta para todos los derechos positivos; es el derecho natural, que no es otra cosa que la ley cósmica universal identificada con la razón del mundo. Esta persuasión es uno de los inconmovibles dogmas del estoicismo. Cicerón y Filodemo expresan de manera parecida lo que ya los fundadores de la escuela habían asentado, concretamente Zenón con su principio: «La ley natural es una ley divina y posee, como tal, la fuerza de regular y medir lo que es justo y lo que es injusto» (Arnim 1 42, 35), y Crisipo: «A uno y lo mismo llamamos Zeus, común naturaleza de todo, destino y necesidad; y esto es también la justicia y el derecho, la unidad y la paz» (Arnim ii 315, 8ss). Detrás está también Heraclito con su sentencia: «Todas las leyes humanas se alimentan de la única ley divina» (frag. 114). Igualmente a Platón, con su mundo ideal, y a Aristóteles hay que incluirlos en la serie. Expresamente distingue el último el derecho

natural del derecho positivo y cita, para mostrar su fuerza y validez eterna, el verso de Antigona: «No vale esto para hoy o sólo para mañana, sino que siempre vive y nadie sabe desde dónde y cuándo vino» (1373b 12). Por ello el estoico es de opinión que el derecho y ley natural por sí mismos se muestran al hombre. Se nos dan con la razón como tal. Basta poseer razón para tener ya un saber o conciencia moral de lo que es justo y de lo que no lo es. «Al que le ha cabido en suerte por naturaleza tener razón, también se le ha dado tener recta razón; y con ello la ley ... y si la ley, también lo justo» (Árnim ni 78, 27).

Ley de la razón. El derecho natural descansa esencialmente sobre el concepto de la razón-todo, o razón común (κοινός λόγος). Por participar todos los hombres de ella, todos son iguales, todos tienen los mismos derechos y así, conforme a esto, han de conducirse. Todos somos hermanos y tenemos igualmente a Dios por padre, dice Epicteto (Diss. 1 13). La patria del estoico es todo el mundo. Se siente cosmopolita. Por ello obliga la estoa a sus secuaces a un amor universal a los hombres, a un universal sentimiento de beneficencia, clemencia y mansedumbre. Séneca hará de cada una de estas virtudes el título y tema de otros tantos escritos, y Marco Aurelio exhortará una y otra vez a pensar y comportarse de un modo humano. Esta igualdad de derechos se pregona aun respecto de otros pueblos, respecto de los esclavos, de las mujeres y de los menores de edad, sectores de la sociedad que quedaban muy postergados en el derecho romano.

Estoa y derecho romano. Desde el momento en que el estoicismo se aclimata en el mundo romano, las ideas jurídicas evolucionan lentamente en este sentido. Juristas como Gayo, Ulpiano y Marciano introducen las normas del derecho natural en sus doctrinas jurídicas y consideran justamente a aquéllas como las líneas ideales orientadoras para la interpretación del derecho y de la ley positiva. Particularmente es proclamado el derecho natural fundamento del derecho de gentes. Y una serie de emperadores imbuidos del sentido estoico sacarán de las concepciones estoicas del derecho numerosas consecuencias concretas. La mujer era en un principio incapaz de derechos en el derecho romano; Augusto levantará, al menos a las viudas con muchos hijos, esa minoridad y tutela. Los esclavos se consideraban primitivamente como mero instrumento; bajo Nerón se dieron leyes de policía que los amparaban contra los modos inhumanos de sus señores. Adriano dicta penas contra la muerte de un esclavo ocasionada por su señor. Antonino Pío les concede el derecho de buscar asilo en los altares de los dioses. Marco Aurelio prohibe la lucha de gladiadores. En el siglo II d.C. pueden ya los esclavos del Estado disponer testamentariamente de la mitad de sus bienes. Y en el siglo iv podrá incluso el esclavo querellarse con su señor. La idea de un derecho general vinculado a la naturaleza humana había ido paulatinamente ennobleciendo la vida en anchos sectores. Podemos por todo ello calificar de humanístico el concepto de derecho natural del estoicismo.

Estoa y cristianismo. Consecuentemente se incluían también las relaciones del hombre con la divinidad en el orden mismo de las prescripciones naturales del derecho, de la ley natural. Uno y mismo es el logos universal, cósmico, que une a Dios y al hombre. En cambio, no es sujeto de derecho el animal, por no tener participación en el logos. Ambas concepciones perviven posteriormente en las formulaciones de la moral cristiana, como, hablando en general, se puede decir que el ethos del deber, del derecho y de la humanidad constituye un plano en el que se encontraron estoa y cristianismo, en forma que los santos padres

pudieron ir en esto a una con las doctrinas estoicas, utilizándolas en amplia medida, citándolas expresamente dado el caso. A tal grado se llevó la conciencia de esta afinidad espiritual, que pudo crearse la leyenda de un epistolario directo entre Séneca y san Pablo, leyenda continuada y creída en la edad media.

Eudemonia. En una vida conforme con la ley y la razón encuentra el hombre su felicidad. También la moral estoica se viste con el ropaje de una terminología eudemonística; decimos ropaje, porqué el contenido de esta moral lo es todo menos eudemonismo. La auténtica y única felicidad se busca y se pone en la virtud. Y virtud es fidelidad a la ley, conciencia del deber, señorío de sí y abnegación, sostenido rigor y dureza contra sí mismo. En tal tesitura moral queda menguado espacio para la inclinación y apetito, para el gusto o placer; queda eliminada toda especulación con lo útil y cómodo. La οικείωσις, elemento básico de la ética estoica, sumerge al hombre en su interior. De allí ha de deducir los ideales y objetivos de su vivir. Y consiguientemente no se tienen en cuenta sino el hombre interior y sus relaciones con la ley eterna. Con ello tiene el hombre bastante y se basta a sí mismo. Igual que el cínico, el estoico proclama el ideal de la autarquía. Los bienes externos y, por igual razón, los males externos físicos, carecen de importancia (αδιάφορα). Honor y desprecio, placer y dolor, riqueza y pobreza, salud y enfermedad, incluso vida y muerte, son cosas indiferentes. Tan sólo la imaginación del hombre y los prejuicios que tiene sobre estas cosas hacen que le aparezcan como pares antitéticos de valor y antivalor; en realidad no lo son. El virtuoso puede pasarse sin ello, puede renunciar aun a la vida, y de hecho más de una vez se ha resuelto a ello el estoico. De modo enteramente opuesto al epicureísmo mira aquí el hombre el ideal de su vida. No es el placer el que traza el itinerario al hombre, sino el sentido del orden de la naturaleza. Si el placer fuera el motor de nuestro obrar y omitir, objetan los estoicos a los epicúreos, jamás aprenderían los niños a andar, porque siempre al comenzar tienen sus caídas y se hacen daño. No los mueve, pues, el impulso del placer. Los estoicos también se distinguen de Aristóteles; éste rechazó igualmente el placer como principio de la moralidad y lo miró sólo como un acompañante natural del bien y de la vida; con todo le reconoció como tal sus derechos y funciones, y en definitiva quedaban los bienes externos incluidos en el complejo de la ευδαιμονία. Los estoicos son más rigurosos. Ni como mero acompañante la virtud necesita del placer. El virtuoso es feliz aun sin él

.

Doctrina práctica de la virtud

El estoicismo tiene conciencia de que la teoría sola no basta. Los estoicos zahieren a los peripatéticos por haber colocado la vida contemplativa por encima del obrar práctico. Consecuentes con esto, no se contentan los estoicos con solventar especulativamente el problema del principio de la moralidad; insisten tanto y más en la doctrina práctica de la virtud. Dos exigencias fundamentales se ponen en este terreno de relieve.

Vita activa. El hombre de voluntad. La primera exigencia se orienta hacia una vida de acción. El estoico es un hombre de voluntad. Ama el esfuerzo y la dura tensión del alma, la lucha, «la fortaleza socrática» y el trabajo (πόνος) de los cínicos. Se explica así que aparezcan continuamente Diógenes y Hércules exaltados como modelos de virtud. El camino de la virtud no es la ancha

avenida de los cómodos, sino el estrecho sendero de los decididos. Aunque oigamos al estoico usar un lenguaje intelectualista al caracterizar y definir la virtud: la virtudes la recta razón; o: no hay propiamente sino una única virtud y ésta consiste en la inteligencia, prudencia (φρόνησις), etc.; hay que decir que la esencia metafísica y la contemplación de ideales espirituales y fundamentos recónditos le interesa menos que al hombre superior del peripato, y menos aún que al hombre de la academia. Hay que distinguir una vez más aquí entre lo que se dice y lo que hay de realidad detrás de las palabras. A pesar de un lenguaje intelectualístico no está la virtud intelectualizada. El estoico es realista y sabe bien lo que importa sobre todo en la vida práctica, a saber, plegarse fuertemente a las realidades y adoptar una actitud resuelta. «Aguanta y abstente» (ανέχου δαί απέχου, *sustine et abstine*), es la consigna de todo su ideal de virtud. Donde hay voluntad, hay siempre camino, podría también haber dicho. Efectivamente, « ¿qué es lo que necesitamos? ¿Qué cosa lo pone todo en orden? La voluntad. ¿Qué es lo que salva al hombre del hambre, de la cadena, del abismo? La voluntad. ¿Hay algo más fuerte en el hombre?» (Epict. Diss. 11 17). La filosofía no consiste en palabras y teorías, sino en vida y acción. «No has de decir que eres un filósofo ni has de ponerlo todo en discursear con tus conocidos sobre problemas de filosofía, sino haz lo que piden tus ideas. Al comer, por ejemplo, no te pongas a decir cómo se ha de comer, sino come como se ha de comer» (Epict. Ench. 46). La receta concreta y práctica que condensa esta doctrina la da Séneca con estas palabras: «Quien ordinariamente está ocupado, no tiene tiempo para fruslerías e idioteces; el trabajo es el medio más seguro para expulsar el vicio de la ociosidad» (Ep. 56).

El hombre de carácter. Por ser hombre de voluntad también será el estoico un hombre de carácter. Aceptar lo que es secuela del propio ser y del propio obrar se considera siempre como uno de los más altos deberes. Ya aparece ello claro en la fórmula del ideal moral del fundador: «Vivir conformemente» (ομολογουμένως ζήν). Los seguidores lo acentúan aún con más claridad: «Cuida ante todo de ser siempre igual a ti mismo» (Séneca, Ep. 35); «Seguir la senda rectilínea de la ley y marchar tras el dios que sigue la misma senda» (Marco Aurelio x 11). Justamente por ello, el estoico no quiere saber nada de arrepentimiento. «El sabio jamás se arrepiente de su acción; nunca cambia lo que ha hecho; jamás se echa atrás de su resolución tomada» (Séneca, De benef. 1v 34).

El hombre político. Las máximas posibilidades de una vida de acción se las ofrece al hombre la participación en la vida pública. El estoico, si quiere de veras practicar la virtud, no ha de permanecer en la soledad y aislamiento; debe al contrario decidirse por una vida activa. En este punto piensa, por excepción, de modo distinto al cínico, que aun aquí quiere ser individualista; distintamente también del epicúreo, que sigue la norma suprema del «vive escondido». El estoico, en cambio, sabe que el hombre es un ser social, que si se busca a sí (integralmente a sí) ha de buscar también a los otros, porque es siempre el mismo logos el que incardina en sí mismo, con signo de apropiación e identidad, a él y a los demás hombres; por ello no se abroquela en la comodidad de un vivir privado, para sí, sino que toma parte en la vida pública y busca en ésta cumplir su deber. Testimonio autorizado, como ningún otro, de esta fundamental actitud estoica lo tenemos en las palabras de Marco Aurelio: «A la mañana temprano -se dice a sí mismo el emperador estoico agobiado por los negocios y cuidados del gobierno-, al despertar fatigado, has de proponerte

obrar como hombre; espabílate. ¿Y habré de sentirme malhumorado cuando voy a realizar aquello por lo que existo y para lo que he sido llamado a la existencia? ¿O acaso he sido creado para estarme en el lecho, a gusto y caliente? Pero esto es inadmisible. ¿Es que has sido hecho para gozar de lo agradable y no para trabajar y hacer algo? ¿No ves cómo las plantas, los gorriones, las hormigas, las arañas, las abejas, llevan a cabo la obra que les ha sido encomendada y de este modo contribuyen en su pequeña parte a efectuar un trozo del orden total del mundo? ¿Y no harás tú tu obra humana? ¿No te apresurarás a aquello que corresponde a tu naturaleza?» (Solil. v 1). Por estas palabras del emperador vemos, sin necesidad de otro argumento, que la filosofía estoica es la filosofía adecuada a las realidades políticas de un imperio. Y no sólo para el imperio romano. Todavía Federico ii de Prusia se entusiasma con estos hombres del derecho, de la acción, de la resolución y de la fidelidad, y hubiera querido hacer del *De Officiis* de Cicerón, que es una refundición de la obra de Panecio sobre el deber, la base de enseñanza moral de su Estado.

Impasibilidad. La segunda exigencia, constantemente repetida, de la doctrina estoica de la virtud se contiene en la exhortación a la απάθεια. Es el presupuesto de la primera. Para que no sea turbado ni entorpecido el camino de la virtud y del obrar conforme a naturaleza, se han de someter al silencio los afectos. No es el estoico un ser insensible que no sienta el halago del placer y la repugnancia de lo desagradable. Pero no se deja dominar por las pasiones. «Has de ser como una roca en la que se estrellan todas las olas. Ella está firme y el oleaje se amansa en su derredor» (Marco Aurelio iv 49). Deseos, apetitos, ira, temor, no nos han de conmover, ni tampoco la compasión ni el arrepentimiento. Diga la última palabra la más alta potencia de nuestra alma, la razón, no cualquier afecto. «El primer precepto - dice Marco Aurelio - sea: no te dejes impresionar por nada», y da a renglón seguido la razón: «todo marcha en efecto según lo ha previsto la naturaleza del todo. Y en breve también serás tú un nadie que en ninguna parte está, como tampoco son ya ahora Adriano o Augusto» (VIII 5). El dirigir la mirada a lo grande y al todo, hace también al hombre grande; el dirigirla a la ley y a la necesidad le hace fuerte e inconmovible. Es el ideal heroico de la απάθεια estoica que en sus conocidos versos perpetúa con trazos vigorosos Horacio: «Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruina«» (Carm. 111 3), y que Epicteto, en forma más simple y más cercana a la realidad de la vida, y por ello más eficaz, expresa así: «Piensa que te has de conducir en tu vida como en un convite. ¿Sabes qué has de hacer allí? ¿Te llega a ti algo de lo que se reparte? Extiende la mano y tómalo modestamente. ¿Pasó de largo? No quieras arrebatarlo. ¿Aún no ha llegado? No excites el apetito desde lejos con ansia baja; aguarda que llegue a ti. Así condúcete con los hijos; así con la mujer; así con los magistrados; así con las riquezas. Y así te harás digno de ser comensal de los dioses. Pero si aun a lo que se te concede y ofrece no echas mano, sino que lo dejas generosamente pasar, entonces no sólo serás comensal de los dioses, sino colega y copartícipe de su reino. Porque Diógenes y Hércules y otros semejantes obraron así fueron como dioses y por tales se los tenía» (Ench. 15). Con esta teoría de la απάθεια se discrimínan los estoicos esencialmente de los peripatéticos. Son más rigurosos. «Nuestros filósofos subyugan los afectos - dice Séneca -, los peripatéticos los moderan simplemente» (Ep. 116).

El sabio. El concepto que resume toda la teoría de la virtud es el ideal del sabio. El σοφός es ensalzado con grandilocuencia. Él es quien posee todas las virtudes y obra siempre rectamente. Es verdaderamente inconmovible y verdaderamente feliz. Es el único rico, libre y hermoso. Entre él y Zeus sólo hay la diferencia de que no es inmortal como el dios. Claro que se admite que el sabio es una *rara avis*, como el fénix que sólo aparece sobre la tierra cada 500 años. Como en las primitivas escuelas, ya desde Sócrates, también ahora se emplean los conceptos de sabiduría y de inteligencia para caracterizar la virtud y la intención virtuosa. Proviene ello del hecho de haberse vulgarizado en el lenguaje griego esa significación y también de que el orden moral es al mismo tiempo un orden de razón. Si la ley es de igual manera la norma del mundo y del hombre y coincide con la razón cósmica, el todo-razón, claro es que quien obra conforme a la naturaleza obrará por ello mismo racionalmente, inteligentemente y sabiamente. No hay que ver en ello necesariamente un intelectualismo, ni lo ha sido de hecho en la estoa. Ya llamamos la atención sobre el significado de la voluntad en la conducta moral de la vida según los estoicos. Pero la mejor garantía de la objetividad de esta apreciación la tenemos en las palabras de Séneca: « ¿Qué es la sabiduría? Estar siempre en un mismo querer y no querer» (Ep. 20). Con lo que otra vez tenemos que en filosofía no está la cosa en las palabras, sino en las ideas.

Destino y libertad

Libertad y causalidad. El sabio es a la par el hombre verdaderamente libre, decíamos hace poco. Tocamos con ello una de las más notables paradojas de los estoicos, que dio ya que discutir a los antiguos. Por un lado está la libertad sostenida a toda costa doctrinalmente. Se entiende la libertad del hombre interior, del hombre racional. Se ha asentado con toda precisión y firmeza. Todo lo que está en conexión con el mundo externo o con el cuerpo y con los afectos, esas dolencias del alma, significa una atadura contra la que nada puede el hombre. Sobre las representaciones, en cambio, podemos ejercer nuestro dominio. Necesitan de nuestro asentimiento (συνκατάθεσις),y éste está en nuestras manos (εφ’ημίν, Arnim n 283, 27). Merced a la συνκατάθεσις se da la posibilidad de nuestra libertad (προαίρεσις, *liberum arbitrium*). Por medio de ella puede uno aceptar o rechazar, decidirse por o contra la ley, por el bien o por el mal. Existen, en efecto, dos clases de causas; unas que están al principio de un proceso (προκαταρτικκά) y no importan sino un mero impulso externo; otras que determinan un proceso total y plenamente desde dentro de la propia esencia (αυτοτελείς). A la última clase pertenece la συνκατάθεσις (Arnim u 291, 21 ss; 292, lss). Por eso piensa Marco Aurelio: «El espíritu hace materia propia cuanto se le ofrece, como el fuego cuando se apodera del montón de leña, que ahogaría a una pequeña llama. Mas el brillante fuego asimila rápidamente lo que se le echa y lo devora dominador y se crece más y más» (iv 1). Y Epicteto, más en particular, explica: «Los dioses nos han dado el poder de apetecer y de renunciar, de ir tras las cosas y de evitarlas, y en general el uso de nuestras ideas e imágenes, como lo que propiamente nos pertenece.» Sobre ello podemos disponer, por oposición a todo lo corpóreo en que no somos sino el juego indefenso de una necesidad (Diss. i 1, 7-13). A la luz de estas expresiones, se ha hablado de una omnipotencia del espíritu en la estoa (Barth).

El destino. Por otro lado está el destino. El estoico es fatalista. Y la omnipotencia del destino no se subraya con menos fuerza. El destino es «la ley del cosmos, según la cual todo lo que acaeció, acaeció; todo lo que acaece, acaece, y todo lo que está por acaecer, acaecerá» (Arnim ii 264). Es la causa invencible, incontenible, inmutable (l.c. 292, 15), es la misma serie de las causas (l.c. 293, 22ss; 305, 39); es la razón del mundo, el logos-todo (l.c. 264, 18; 265, 27; 1 24, 31; 42, 24). Se trata siempre de lo mismo, ya se hable de una serie eterna de causas, o de una ley cósmica universal, o de una ley de la naturaleza, o del hado, o de la providencia, o de Zeus.
El conflicto. Y de ahí la dificultad insoluble, a saber, el conflicto entre la libertad y la necesidad. Basta recorrer con la vista el desarrollo de las fórmulas teleológicas estoicas para apreciar con claridad el problema. Zenón nos exhorta a vivir «conformemente», consecuentemente. Esto podría conciliarse aún con la libertad. Uno se fija libremente su norma de vida y se mantiene luego fiel a ella. Pero Cleantes añade ya precisando: Vivir conforme y consecuentemente con la naturaleza. Si se entendiera aquí naturaleza como un término ideal en el sentido de una ética teleológica, al estilo de Aristóteles, aún se podría salvar la libertad. Pero lo conforme con la naturaleza de la estoa está enlazado con el concepto de la οικείωσις, y esto responde a un impulso funda-~ mental naturalístico, como ya vimos. Si tomamos a fondo la tercera formulación teleológica, la de Crisipo, para quien la naturaleza no es ya la naturaleza humana individual, sino la naturaleza universal total, que se identifica con la razón del mundo, porque fudamentalmente el espíritu individual está incluido en la razón total cósmica, que no es otra cosa que la ley del mundo, inmutable, eterna; entonces es el caso de preguntarnos qué lugar queda aquí todavía para la libertad. ¿Qué sentido tiene lo que nos dice Crisipo, que sólo en el mundo de lo corpóreo imperan la necesidad y el hado, mientras que el impulso para nuestras resoluciones emana de nuestra voluntad (Arnim ir 294, 21), si nuestro logos es idéntico con el logos total eterno, invariable? Es indudable que la estoa «ha incardinado la vida interna del alma en el nexo causal universal de la heimarmene» (Pohlenz). Desde el campo de los adversarios del estoicismo, como Plutarco, Alejandro de Afrodisia, Nernesio, Calcidio, se ha lanzado también con fuego la objeción de que el destino estoico hace inexistente la supuesta libertad del hombre. Porque si sólo somos perfectamente libres cuando ninguna causa externa ejerce su influjo sobre nosotros, se admite ya un influjo desde fuera sobre nuestra facultad apetitiva y sobre nuestra fantasía, es decir, en los casos en que la libertad no es completa, y, según la ley de la causalidad con las mismas causas tendremos siempre los mismos efectos y resultará que la libertad del hombre interior queda también supeditada al *fatum* (Arnim u 290, 24ss; 291, 4). Más que nada habla contra la libertad el hecho admitido de la mántica. Sólo por estar ya predeterminados, se da la posibilidad de predecir eventos futuros, en forma que precisamente la mántica muestra «que los hechos de nuestro interior no son otra cosa que cumplimientos de las disposiciones del destino, supuesto que esa ciencia tiene como base el orden establecido por el *fatum*» (Arnim ir 272, 25). El problema no queda resuelto alegando que Crisipo quería precisamente salvar por esa vía la libertad, la responsabilidad. El sabio o el necio, por ejemplo, diría él, una vez que están en posesión de un determinado carácter, el suyo, realmente no pueden ya obrar sino tal como corresponde a ese carácter. Pero el ser como es ahora, ha sido mérito del sabio y demérito del necio. En cierto punto le fue dado a cada uno y

estuvo en su poder ser así o de otra manera. De ahí que sean los hombres responsables, dignos por ello de alabanza o vituperio. Pero con esto no se resuelve, sino que se traslada el problema retrotrayéndolo a un punto anterior. Ésa es justamente la cuestión, si dado el proceso universal de las causas cósmicas se dio efectivamente en algun momento la posibilidad de emplear de esta o de aquella manera su propio natural. La responsabilidad estoica es una responsabilidad forzada, es decir, no es ninguna responsabilidad, y por lo tanto no hay modo de salvar en su doctrina los conceptos y realidades de alabanza y vituperio, exhortación y prevención, castigo y honor. Como muchos otros términos de la antigua filosofía, pierden también estas palabras en la estoa su sentido original. Y deben perderlo en este nuevo contexto.

Intento de solución. La solución estaría en darse cuenta de que el concepto de libertad ha sido transformado por el estoico. Coincidiría en realidad con la necesidad. Pero sólo el necio querría algo distinto de lo que ha de ser. El sabio, en cambio, reconoce y acepta la ley general del acontecer como su propia ley. No espera nada distinto y asiente al destino. Otro querer opuesto sería capricho, y como tal tendría su asiento únicamente en los afectos y pasiones y en el desorden. Pero justamente el hombre de la pasión y del capricho no es libre, sino esclavo de sus instintos. Hay que considerarle en verdad como un enfermo. El sabio, hecho sano por la filosofía, pues gracias a ella se ha instalado en él como señora la razón, no sufre bajo la necesidad del hado, sino que lo recibe con un gesto de saludo. La filosofía, esta medicina del alma, como la ha mirado y descrito Cicerón (Tusc. iii 1), en esto completamente de acuerdo con la estoa, ha conducido al hombre hasta el punto de aceptar las disposiciones del hado con tanta naturalidad como considera natural el crecimiento y desarrollo de su cuerpo.

Pero esta solución no es más que una solución aparente; pues sólo una voluntad ideal se adecuará con la necesidad de la ley cósmica. La concreta y real voluntad psico-física del hombre que vive en el espacio y en el tiempo, puede obrar y tiene que poder obrar de esta o de la otra manera, si es que ha de tener un sentido la exigencia moral de hacer lo justo y de no hacer lo injusto. Pero, según la física estoica, esta voluntad no puede actuar en cada caso sino como de hecho actúa. Y con ello resultan todos los imperativos éticos ilusorios.

Si miramos todo el conjunto de esta visión filosófica, advertiremos en el fondo un rasgo característico de la filosofía estoica, que se relaciona justamente con su fundamental posición materialista. El estoico se representa siempre la ley del mundo como la ley de la naturaleza; y al pensar en la naturaleza tiene constantemente ante los ojos el mundo de los cuerpos. La peculiaridad específica de lo histórico, de lo humano, de lo ético se escapa a su mirada. De ahí las dificultades que se hacen ostensibles aun en un escrito como el de Boecio, *De Consolatione*, de impronta estoica, al barajar los insolubles problemas del destino, providencia y libertad. La fuente de todas las aporías hay que ponerla en los conceptos de ley cósmica y de causalidad, acuñados por el materialismo estoico, que ponen barreras insuperables a la auténtica libertad humana.

Corre por las páginas de los *Soliloquios* de Marco Aurelio un indefinible hálito de resignación cansada. Su sentido del deber es sin duda elevado y noble, su constancia puede aparecernos heroica; pero el conjunto se nos ofrece como un horizonte cerrado a la esperanza, sin sentido. Late en la estoa posterior el sentimiento inexpresado de que el έθος de la necesidad es una suerte de

autoapaciguamiento, con el que se quiere defender el espíritu de la sensación de decadencia a la vista de una cultura que se hunde. Hay que representar el propio papel y representarlo hasta el fin. Pero un cierto frío de parálisis invade los miembros y mata los arrestos para una actuación creadora. Se acepta el curso de las cosas y se consuela el espíritu con el pensamiento de que así de todos modos ha de acaecer. No ha sido por casualidad el que Spengler haya cerrado las páginas de su Decadencia de Occidente con las palabras de Séneca: «Si accedes de grado, el destino te llevará, si no, te arrastrará a la fuerza» (Ep. 107, 11).

EPICUREÍSMO

Antigua filosofía de la vida

Los filósofos del epicureísmo

Los epicúreos son los enemigos hereditarios de los estoicos. Las polémicas entre los dos campos no tuvieron fin. Fundador de la escuela es *Epicuro de Samos* (341270). Fue discípulo del democritiano *Nausifanes*. La ascendencia atomista es nota característica de toda esta escuela que dirigió Epicuro en sus jardines de Atenas desde el 306 a.C. Debido a estos jardines se les dio a los epicúreos el sobrenombre de «los del jardín» (οί από τών κήπων). La figura del fundador de la escuela constituye el alma del conjunto más aún que el método o la dogmática allí cultivada. Epicuro fue una personalidad fina, noble y atractiva. Se tuvo en alta estima su desinterés, su suavidad de trato, su bondad y su alto concepto de la amistad. Sus máximas se respetaron como dogmas. De sus escritos, que según parece fueron 300, sólo han llegado a nosotros pocos fragmentos.

Entre los demás personajes de la escuela hemos de mencionar especialmente a *Metrodoro de Lámpsaco*, casi coetáneo de Epicuro, que sostuvo demasiado en bloque la teoría del placer. A la segunda mitad del s. II a.C. pertenecen: *Apolodoro*, polígrafo que mereció el apodo de «tirano del jardín»; *Zenón de Sidón* y *Fedro*, a quienes oyó y apreció Cicerón; *Sirón*, el maestro de Virgilio, y *Filodemo de Gadara*, de cuyos escritos se encontraron notables trozos en Herculano. La más importante fuente del epicureísmo y de más dilatado influjo es *Lucrecio Caro* (96-55 a.C.). Su poema *De rerum natura* quiere presentar con fidelidad verbal la renovación del atomismo democritiano llevada a cabo por Epicuro. Es su discípulo más entusiasta. «Tú, prez del heleno pueblo, que te alzaste como luz radiante sobre un fondo tenebroso y nos mostraste la hermosura de la vida; a ti te sigo yo paso a paso, no llevado de emulación y envidia, sino porque quiero imitarte lleno de veneración y de amor» (*De rer. nat*. ni i). Con Lucrecio se hace romana una vez más la filosofía griega, y el epicureísmo se convierte en un pensamiento cuyas dulzuras pudo gustar ese tipo espiritual que es el hombre fino y culto de la época de Augusto, el que se apretaba en círculos elegantes en torno a Virgilio, Horacio, Mecenas y Augusto. Y no sólo a Roma ha llevado Lucrecio el atomismo; también la filosofía de la edad moderna ha bebido en sus fuentes. Pensamos en Gassendi, adalid del moderno atomismo, y en sus seguidores. Y con ello se cierra otro de los muchos arcos que enlazan la antigüedad con lo moderno.

También se divide la filosofía en el epicureísmo en lógica, física y ética; y la ética es asimismo el ápice y clave de todo el sistema.

A. LÓGICA

Origen y sentido del conocimiento

Utilidad. La lógica se llama también canónica, porque da la medida (canon = regla) del recto conocimiento. Pera estamos ahora muy lejos de aquella encumbrada valoración del saber por el saber mismo, que teníamos en Aristóteles; el saber y el conocer serán ahora por y para la vida. Se los concibe en función de la utilidad. La pura contemplación de la verdad, la θεωρία τής αληθείας, está de más. Los epicúreos definirán la filosofía como una actividad del alma cuyos conocimientos han de acarrearnos la felicidad. Comparados con éstos, los estoicos, hombres de la realidad, todavía resultan excesivamente teóricos.
Sensismo. Pero no sólo en su finalidad, también en su naturaleza queda rebajado el saber. Según los epicúreos todo conocer es percepción sensible, y nada más. Y esta sensación y conocimiento tienen lugar al desprenderse de los objetos unas pequeñas imágenes (είδωλα) que se cuelan por nuestros órganos sensoriales. Esto nos hace pensar ante todo en la sensación visual, pero ocurre lo mismo en los demás sentidos. También los otros sentidos se ponen en movimiento mediante ciertos efluvios (ρεύματα). Los objetos emiten incesantemente aquellos efluvios. En eso consiste la percepción sensible normal y corriente, y con ello queda igualmente garantizada la percepción de la realidad. El ininterrumpido fluir produce la impresión de lo compacto y lo voluminoso, es decir, de la realidad corpórea. Imágenes o είδωλα que no caen dentro de esta emisión continua, son tenues como una tela de araña; tras de ellas no hay ninguna realidad. No penetran por los órganos sensoriales, sino a través de los poros de la piel y se cuelan así hasta el corazón. Son las vanas imaginaciones y representaciones de la pura fantasía. En cambio, las percepciones sensibles del orden antes apuntado constituyen el auténtico conocer y agotan toda su posibilidad. Por ello el concepto no es una unidad de valor lógica, sino un mero recuerdo del contenido común de las representaciones tenidas, y se queda, por tanto, plenamente en el terreno de lo sensible, de sus asociaciones y residuos. Ya Empédocles y Demócrito habían hablado de estas imágenes o είδωλα que se desprenden de las cosas y fluyen hacia nosotros. Bastará volver rápidamente nuestra mirada al είδος ideal de Platón y Aristóteles y contraponerlo con estos είδωλα materiales, para comprender al punto y fijar de un modo plástico la diversa postura epistemológica de esta nueva escuela. El epicureísmo es sensismo y es materialismo, como lo fue su modelo, el atomismo de Demócrito.

Criterio de la verdad

Si se habla de representaciones verdaderas y falsas, tienen naturalmente que fijarse los epicúreos un criterio que les asegure la autenticidad y verdad de su conocimiento. Y aun sin que la necesidad objetiva les hubiera puesto en la pista de este problema, hubiera sin duda bastado para ello la discusión de los estoicos, sus enemigos, en torno al tema de la evidencia.

La verdad de la .sensación. Epicuro sale del paso fácilmente. Las percepciones sensibles, afirma, son siempre verdaderas. Igualmente, a las representaciones de la fantasía corresponden seguros influjos activos, pues ellas mueven el alma. Esto equivale a decir que la verdad de toda sensación consiste en la realidad psicológica de tal impresión y afección anímica, y solamente en ella. La verdad lógica y ontológica de nuestros conocimientos superiores dependería de algo ulterior y distinto, que sería nuestro juicio y opinión (δόξα, υπόληψις). Por ahí vendría la posibilidad del error. Ésta es una afirmación que ciertamente suscribiría Aristóteles, pero en éste tenía un sentido, mientras aquí sólo verbalmente es repetida, sin que pueda encajar en el contexto doctrinal aristotélico; pues la epistemologia de Aristóteles presupone siempre una norma superior que decide sobre la sensación y lo sensible; el sensismo de Epicuro, en cambio, nada sabe ni tiene de tal norma ulterior.
Petitio principia. Cuando se dice aquí que, para asegurarse de la verdad de un juicio emitido, hay que mirar si la realidad lo corrobora o al menos no lo contradice, es esto mera palabrería sin fondo, pues eso es justamente lo que está en cuestión e indebidamente se presupone; si el conocimiento se agota en lo sensible, y sólo por excepción ocurre que una sensación resulta una pseudo-sensación, mera representación fantástica, huera, ¿quién garantizará que la sensación que se lleva como guía policíaca y criterio sobre otras sensaciones no pueda ella misma fallar? Necesitaría de otra sensación detectiva y crítica, y ésta de otra y así sin fin. La verdad que se asigna a toda sensación, como tal, nada resuelve, pues no es ella más que una realidad psíquica, sobre la que no se discute.
La canónica se reduce al mínimo en el sistema de Epicuro, pero la posición de Epicuro en este problema de la verdad, tan trascendental para toda la filosofía, resulta aún más extraña por su afectado tono desaprensivo. Esta despreocupación frívola es altamente sintomática de todo su pensamiento.

B. FÍSICA

Atomismo renovado

Ontología del atomismo. En la metafísica, Epicuro y su escuela renuevan el atomismo de Demócrito. Lo mismo que en Demócrito, tenemos también ahora un número infinito de elementos últimos, indivisibles, sólidos, los átomos. Carecen de cualidad y sólo se diferencian cuantitativamente por la forma y el peso. No son absolutamente diversos, sino que se dan entre ellos ciertos parecidos que permiten hablar de determinadas clases. El número de estas clases es limitado, pero en cada grupo hay infinitos átomos (Lucrecio, *De rer. nat*. II 478ss; 522ss). También habrá que admitir un espacio vacío en el que se encuentran y se mueven los átomos. Ese espacio es ilimitado (l.c. t 951 ss). Con estos dos elementos, cuerpos y espacio, todo el ser queda explicado, sin ningún lugar para una tercera clase de seres (l.c. I 430ss). Es neto materialismo. La misma alma y el espíritu serían cuerpo, materia más fina y sutil, pero siempre materia. El alma es una parte del cuerpo, como lo son la mano y el pie (l.c. tu 94; 161ss). Es también divisible, y consiguientemente mortal como el cuerpo (l.c. III 417ss; 634ss). Los átomos existen desde toda la eternidad y existirán siempre. Su suma total permanece siempre constante e

igual (l.c. II 294ss). Este principio expresa la ley de la conservación de la substancia, dogma fundamental del materialismo de todos los tiempos.

El devenir y el mecanicismo. En esta ontologia del atomismo se apoya la explicación del devenir y con ello de todo el proceso cósmico. Todo devenir tiene su origen y fuente en la substancia de la materia siempre existente, infinita, imperecedera. El principio básico de la explicación del mundo de este nuevo atomismo es que «nada puede nacer de la nada y nada puede reducirse a la nada» (l.c. I 150ss; 216ss).

Todo devenir y toda nueva realidad no es sino una modalidad en la reagrupación de los átomos. Los átomos se disocian y se reagrupan sin cesar con nuevas y nuevas formas de combinación y así están eternamente. Aquí está la explicación de todas las formaciones de la naturaleza muerta, y de la vida en su plenitud, en sus especies y géneros, y aun del hombre y de su historia. «Pues ciertamente no está la materia cuajada en formas insolubles, sino que vemos que todas las cosas fluyen en un incesante correr y continuamente se rejuvenecen ante nuestros ojos ...; todo lo que quitamos aquí de un cuerpo y es disminución en él, unido de nuevo a otro, hace crecer a éste, de forma que, mientras uno se marchita, otro justamente con ello florece. Y a éste le llegará también su turno. Y así la suma total del ser incesantemente se renueva. Así gozan los mortales del feudo de la vida. Aquí surge una nueva raza mientras allí otra se hunde. A cortos plazos se renuevan las generaciones de los seres que respiran y viven, y como los alados corredores se pasan unos a otros la antorcha de la vida» (l.c. II 67ss). ¿Y la ley según la cual se da todo este acontecer? Dos cosas tan sólo, se asegura en un principio, dan razón de todo esto: el peso de los átomos y la presión e impulso de otros átomos (l.c. II 83-85). Es un declarado mecanicismo, el mecanicismo de Demócrito.

Azar y desviación. Pero aquí se introduce de pronto una corrección en la doctrina del maestro con un nuevo concepto, el concepto de la *declinatio* o *clinamen* (παρέγκλισις), es decir, una repentina desviación de los átomos en su caída, por la que se apartan de la vertical rectilínea. Desde toda la eternidad caían los átomos en el espacio infinito con movimiento hacia abajo. Pero de pronto se produjo por sí misma, «nadie sabe cuándo y dónde», una pequeña desviación de la línea de caída vertical, «no más que una mutación en la dirección del movimiento», y con ello se originó un entrechoque de átomos, de donde el presente combinarse y continuo trasmutarse de las cosas. Si no se admite esta *declinatio*, objeta Lucrecio contra Demócrito siguiendo a Epicuro, no se daría jamás la creación (l.c. II 216ss).

Ausencia de causalidad. El concepto de *declinatio* implica un estricto azar o acaso, en el sentido de la ausencia de causalidad. Cicerón nos delimita el concepto epicúreo de azar (τύχη, *casu*) con la aclaración expresa de que la *declinatio* reduce el proceso cósmico a un acontecer «sin causa» (Usener, Epic. pág. 200). Con ella Epicuro ha introducido en la historia de la filosofía un nuevo concepto. Antes de él la filosofía conocía ya el concepto de casualidad, azar, acaso; pero Aristóteles, por ejemplo, que se esfuerza por precisar y por aplicar rectamente este concepto, no lo entiende en el sentido de la ausencia de causa, sino que casual llamamos, según él, a un suceso del que por el momento no podemos dar razón, si bien tal razón y causa existe. Ni el αυτόματον de Demócrito es el acaso en el sentido de Epicuro. Niega, es cierto, una causa que haya que buscar en el querer e intención de un espíritu libre viviente, pues todo el devenir depende sólo de la masa de los átomos y, por

eso, acaece todo «por sí mismo». Pero justamente por ello, el αυτόματον de Demócrito viene a ser lo opuesto del «acaso» epicúreo. Aquél sostiene, en efecto, el más rígido determinismo del ser y del acontecer dentro del total mecanismo del mundo de los cuerpos, que, al par que como masa, pueden también ser considerados como fuerzas o energías, y por tanto, en un tal sistema, las leyes de la acción no son otras que las leyes del ser, de la masa. Los estoicos han extendido injustamente sus acusaciones contra el concepto de azar de los epicúreos a los antiguos maestros de éstos, Leucipo y Demócrito. Es, en todo rigor, una invención exclusiva de la escuela de Epicuro, que ciertamente no ha enmendado en esto al maestro, sino que ha echado abajo lo que tenía de grandioso la concepción del mundo en Demócrito, a saber, la absoluta regularidad del curso cósmico y la posibilidad en ello fundada de prever y calcular matemáticamente el futuro. «Ha disipado toda la herencia», dice san Agustín de Epicuro y de su concepto de azar implicado en la *declinatio* (Usener, Epic. pág. 201). ¿Es que acaso Epicuro no alcanzó a comprender la mente de su maestro?

Lucha contra el hado

En manera alguna. Otra cosa es la que ha llevado a Epicuro a su singular posición. Con su concepto de azar persigue un peculiar intento, el de librar al hombre de la oprimente idea del hado (*fatum*). Los epicúreos creen en la libertad de la voluntad. Pero si se da un fatum,como enseñan los estoicos, se desvanece la libertad y sobre la vida del hombre se cierne como una espada de Damocles la fatalidad, cosa inasimilable para una mentalidad hedonista. Ello turbaría todo goce de la vida. Hay que salvar la libertad y se salva con el concepto del acaso entendido como ausencia de causa. Con ello queda el hombre liberado del nexo causal universal, puede él mismo introducir creadoramente un nuevo orden o serie de causas, se torna así señor de su vida, que podrá configurar a su placer. Cicerón nos testifica expresamente que Epicuro recurrió al concepto de *declinatio* para poner a salvo la libertad, y lo mismo podemos leer en Lucrecio: «Al *clinamen* se debe el que la mente misma no esté dominada por una interna necesidad a la que no tenga más remedio que someterse y seguir pasivamente» (I.c. II 289). Los epicúreos sostuvieron una lucha sin cuartel contra el fatum estoico, por amor a la libertad humana. Su refugio teórico fue el concepto de azar, explicado a su modo. Sobre las respuestas de sus adversarios, puede consultarse Cicerón en *De fato*, 46.

Lucha contra los mitos religiosos

Ilustración. El segundo frente de ataque de los epicúreos lo constituyen los mitos religiosos. Les resultaban tan molestos como el fatum. Pues que los dioses intervinieran en los asuntos de los hombres, particularmente los relatos de ultratumba con el juicio de los muertos y los lugares de castigos eternos, y lo que se dice de la ira de Dios, que hay que aplacar, y de su favor y asistencia, que hay que conseguir, sonaba en los oídos de los epicúreos a cuentos de miedo que turban el lindo gozar de la existencia y matan la voluntad de obrar y dejar de obrar al hilo del propio capricho. En esta lucha el epicúreo recurre, como a punto de apoyo, a la teoría de los átomos. Todo acaece necesariamente, dice, según las leyes de la naturaleza, como Demócrito lo

había enseñado. No hay ninguna necesidad de intervención de los dioses; tenemos bastante con los átomos y su regularidad. Es una especie de «ilustración». Y con esta intención compone precisamente Lucrecio su poema sobre la naturaleza. «Para expulsar todos los terrores y disipar toda la religiosa oscuridad, no tenemos que echar mano de los rayos del sol ni de la luz del día, sino sólo echar una mirada sobre la naturaleza y sus leyes» (l.c. I 146). Se exalta con énfasis la acción liberadora de Epicuro, y se apunta a su haber un gran mérito «como si no sólo hubiera reducido a la nada las vagas ilusiones, sino que hubiera también dado muerte a jayanes de carne y sacado al hombre de su servidumbre» (Hoffmann).

En este doble frente de batalla se escamoteó el hecho de estarse moviendo en una palmaria contradicción, pues contra el fatum se invocaba el azar y la preciada libertad con él salvada, y luego, en cambio, contra el libre movimiento de los dioses en el mundo se invocaba la necesidad del férreo curso causal del mundo; tampoco se reparó en la oposición que hay entre la teoría «corregida» por Epicuro y el fundamental pensamiento del atomismo de Demócrito (bastardeado por la *declinatio*), que, sin embargo, se aireó como doctrina salvadora.

Creyentes. Tampoco se puso en la balanza el hecho de que en la vida y comportamiento públicos aún se «creía» en los dioses, a los cuales, dentro de la concepción epicúrea del mundo, se había colocado en unos interespacios cósmicos, en un plácido y definitivo estado de reposo. En el jardín, en efecto, a diferencia de la estoa, no se creía en la unidad del mundo, sino en una pluralidad de mundos. En los espacios vacíos de substancia cósmica que median entre los diversos mundos, habitan los dioses y llevan allí una vida feliz. Viven para sí, sin entrar para nada en el tráfago del humano existir. Prácticamente esto quería decir: para nosotros es como si no hubiera dioses; y en realidad lo que se quería era «vivir como un dios entre los hombres» sobre la base de la felicidad de la vida que la nueva teoría del placer aseguraba (Epicuro, *Carta a Meneceo*; conclusión). Pero ¿qué cuenta traía llamar la atención con tan craso ateísmo? El epicúreo se decide por cierto deismo, o por algo que es todavía menos: ser cortés con los dioses, invocarlos, como hace Lucrecio a Venus al comenzar su poema, vivir y dejar vivir a los creyentes.

Los epicúreos no son gente peligrosa. Saben vivir, hablan bien, escriben bien, no cavilan ni se meten en honduras especulativas. No tiene su filosofía la pesadez de la melancolía problemática, sino más bien el aire leve y grato de la musa. Lo echamos de ver sobre todo en la ética, que es lo primero que viene a la mente cuando de epicúreos se trata.

C. ÉTICA

Hedonismo

El placer como fin. La ética constituye la auténtica meta de la filosofía hedonista. Hacia ella convergen las demás piezas doctrinales, como ya vimos antes. Su núcleo dogmático está en el principio de que lo moralmente bueno consiste en el placer. Ya había sugerido al menos esto mismo Demócrito con su «euforia». Pero fue Aristipo quien, de un modo enteramente claro, propugnó la teoría del placer, y su hedonismo será el que dará la orientación fundamental al pensamiento ético de los epicúreos. Mientras los estoicos se proponen como

ideal ético una vida conducida conforme a la naturaleza, y pregonan el valor de la renuncia y del aguante para poder hacer justicia y honor a esta suprema norma, se constituye ahora como el auténtico fin (τέλος) del hombre el placer (ηδονή), y consecuentemente se proclama como solución moral la consigna del apetito y el goce. Es una actitud totalmente opuesta frente a la vida. El primitivo significado de la palabra «bueno» no expresa, según los epicúreos, una consonancia con cierto orden de carácter ideal o real, sino que traduce en el fondo una relación con nuestras potencias apetitivas. Por agradarnos una cosa y traernos placer, la llamamos buena; porque otra nos desagrada y nos acarrea molestias, la llamamos mala. Aristóteles había pensado de una manera bastante diferente: por ser algo bueno, por eso nos agrada. Epicuro lo vuelve al revés, como se ve. No es para él el principio ético un bien objetivo en sí, sino que el placer subjetivo se convierte en principio del bien. «El placer es el principio y el fin de la vida feliz», se dice en la citada *Carta a Meneceo*, que contiene *in nuce* lo esencial de la ética de Epicuro. O también, como allí mismo se dice: «Una teoría no errónea de los deseos acierta a dirigir toda elección nuestra y toda aversión hacia la salud (υγίεια) del cuerpo y la imperturbabilidad (αταραξία) del alma, pues éste es el fin (τέλος) de una vida feliz; y todo lo que hacemos, lo hacemos para evitar el dolor del cuerpo y la turbación del alma (l.c. 128).

Ataraxía. Por aquí vemos también qué género de placer es el que se propone Epicuro en su hedonismo. Entiende por placer la ausencia de dolor y la liberación de perturbaciones en el alma (αταραξία), la paz y el sosiego del espíritu. Aristipo tenía ante los ojos un placer que implicaba una vivencia lo más intensa posible, quería un «placer en movimiento». Epicuro, en cambio, propugna un «placer en reposo».

La prudencia superior al placer. Esta especie de placer se nos representa como una teoría más depurada y elaborada que la tesis de Aristipo, sobre todo cuando pensamos que, Epicuro disertaba de grado acerca de la supremacía de los bienes espirituales sobre los sensibles del cuerpo; a aquéllos había que dar la preferencia. Igualmente enseñaba que no ha de entregarse el hombre ciega y codiciosamente a los deleites que primero se ofrecen y solicitan el apetito, sino que había que aplicar una regla de razón y cálculo que tuviera en cuenta la vida entera y todo lo sopesara razonadamente, para no decidirse por un momentáneo placer, que después acarrea dolor, o por un placer pequeño, avariciosamente abrazado, que venga a aguar uno mayor en perspectiva. Son imprescindibles, piensa Epicuro, la razón y la prudencia (φρόνησις); sin ellas y sin la virtud, no hay placer. «Principio de toda vida dichosa y, por ello, el sumo bien es la prudencia; es superior a la misma filosofía; de ella se desprenden las demás virtudes, pues sin prudencia, sin moralidad y sin justicia, no es posible vivir dichoso, como viceversa, sin placer tampoco se puede vivir racional, moral y justamente. Las virtudes, en efecto, se desarrollan a la par con el vivir agradable y dichoso, y de éstas, a su vez, nos es dable separar la vida dichosa» (*Carta a Meneceo* 132).

El placer superior a la prudencia. No sabe uno a qué atenerse al leer esto. ¿Es el placer el principio orientador para todas nuestras acciones o hay algo por encima del placer que nos ha de dar la pauta y la dirección? ¿La razón? ¿La moralidad? ¿La justicia? ¿La vida toda en su conjunto? Así podría creerse. Pero hallamos en seguida expresiones que con toda nitidez se oponen a esas anteriores. Por un lado el hecho seguro de que para los epicúreos el placer,

como tal y en todas las circunstancias, es bueno, como ya había declarado Aristipo. No hay diferencias cualitativas, lo mismo en el orden ético que en el físico. Es cuestión de grados o de cantidad. Y por otro lado se sitúa el placer en la esfera de lo meramente sensible. No es sólo Metrodoro de Lámpsaco el que se ha expresado en este sentido: todo lo bueno y lo bello se relaciona con el vientre; es éste la medida para todo lo que toca a la felicidad, y habría el hombre de preocuparse menos de la cultura y del bien del pueblo que de mirar cómo tiene que comer y beber para que no le dañe el estómago, sino que le sea un verdadero placer. También Epicuro ha dicho: «Origen y raíz de todo el bien es el estómago, y aun la sabiduría y todo lo espiritualmente elevado se reducen a ello en último término» (frag. 429), y textualmente nos ha asegurado en la *Carta a Meneceo* (124) que «todo bien y todo mal sólo existe en la sensación (αίσθησις)».
Sensualidad. Al sensismo epistemológico responde consecuentemente un sensismo en la doctrina sobre el valor. No ha sido la Biblia, ni fueron los rígidos estoicos, ni el rigorista Kant quienes primero caracterizaron la vida de goce con el predicado de sensual; ya los especialistas de la hedonística introdujeron esta terminología. También Goethe ha opinado del mismo modo y los artistas modernos están contestes en que quieren ser hombres «sensuales». Pero, ¿serán capaces de decirnos que el placer que experimentamos al escuchar una sinfonía de Beethoven, en su último contenido vivencial, está constituido por una referencia a la sensualidad, o acaso al estómago? Aquí se les ofrecía a los epicúreos una tarea bien digna de realizar. Si trataban de analizar y describir fenomenológicamente unos placeres de otros, y clasificarlos según sus específicas modalidades, debieran haber llegado a las últimas determinaciones y categorías básicas de esas varias maneras de placer, y hubieran distinguido con neta claridad entre gozo sensual y gozo espiritual. Pero no lo hicieron. Ni siquiera en su propio terreno, en la teoría del placer humano, quisieron llegar hasta las últimas y radicales posiciones teóricas.

Sabiduría de la vida

Pero acaso haya que buscar en otra parte el verdadero fundamento real, histórico, de esta actitud epicúrea. Quizá lo que tenemos en el fondo es que los epicúreos se han preocupado menos de darnos una filosofía teórica exacta que una sabiduría práctica de la vida. Se ha dicho que el epicureísmo es más un estilo de vida, una religión, una concepción del mundo (*Weltanschauung*) diríamos hoy, que una pura filosofía (Hoffmann). Considerado desde este punto de vista, se hace efectivamente claro mucho de lo que hay en el epicureísmo. Y lo que nos ofrece en el terreno de la sabiduría práctica de la vida, contiene sin duda más de un rico presente.
Sí a la vida. El epicúreo tiene efectivamente ojos abiertos para la riqueza y belleza del mundo. Afirma la vida en su plenitud, en su pujanza, en su victoriosa fuerza. Con ello se supera a sí mismo, sobrepuja los lados sombríos de la vida, no se deja agarrotar por ellos y se instala así libre en una concepción positiva de la existencia. Ni la idea de la muerte tiene que ser para él un tropiezo. Detrás de la estúpida demostración de que «la muerte nada nos toca a nosotros», pues mientras vivimos no está la muerte y cuando ella está ya no estamos nosotros, se esconde algo más serio y valioso, a saber, el sí gozoso a la vida, que sólo mira lo positivo y por ello se aplica a sacar el jugo a

cada día sin preocuparse del después. El «carpe diem» de Horacio no responde a una avariciosa insaciabilidad del gusto de vivir, sino a una ancha abertura para los valores de la existencia. Venus es para el epicúreo el símbolo de esta manera de ver. Como ella, es también la existencia toda placer vital creador, encanto y dicha. Por darnos «esto» la existencia y sólo la «existencia», vale la pena de vivir, de «coger» el día.

Comedimiento. Pero la sabiduría de la vida del «jardín» también sabe de comedimiento, de medida, de silencio y de paz interior. «Nosotros tenemos la autosuficiencia por un gran bien, no porque consideremos bastante contentarse con lo poco, sin más, sino porque cuando no podemos tener mucho, nos contentamos con poco, convencidos de que goza más de la riqueza aquel que menos necesita de ella» (*Carta a Meneceo*, 130). También el conocido: «vive escondido» (λάθε βιώσας Pswaas) tiene un sentido profundo. No es una mera fuga de la molesta realidad de cada día y de la vida pública en busca del egoísta reposo, sino que nace de la idea de que en el retiro y en el silencio se abre para el hombre una nueva realidad, el mundo valioso de la interioridad, del sosiego y de la clarificación del alma y la serena luz y la gozosa paz del corazón. «La corona del sosiego del alma es incomparablemente superior a las más altas magistraturas» (Epicuro, frag. 556).

La amistad. En esta dirección se orienta el cultivo de la amistad, aspecto típico del «jardín». La estoa penetraba de grado en el ancho campo de la πόλις y de la convivencia cosmopolita. El «jardín» busca la dicha en el círculo pequeño, en la intimidad de un par de amigos bien escogidos. «Odi profanum vulgus et arceo» (Detesto y huyo la plebe) cantó Horacio. El hombre se retira a saborear la propia interioridad. Las circunstancias políticas ciertamente empujaban a este absentismo. Se es individualista, aunque no egoísta. Se vive para los amigos, se entrega uno a ellos. «Entre los bienes que la sabiduría aporta para la felicidad de la vida, ninguno mayor, ninguno más provechoso, ninguno más beatificante que la amistad» (Epic. frag. 539). «Se escogen los amigos por amor del placer, pero por amor de los amigos se tomar sobre sí los mayores trabajos» (546). Un humanismo que se exprese de esta suerte ciertamente no se reducirá a gozar de sí. Sabe también de las inseguridades de la vida y de los hombres, pero las supera con una fe aún más fuerte en esos mismos hombres y en esa misma vida.

El sabio. La amistad es fruto de la sabiduría. Tenemos de nuevo ante nosotros el tan socorrido concepto de sabio. Todas las escuelas filosóficas griegas hablan del sabio. Pero cada una se forma su peculiar idea de él. La preparación crítica que nos da el esfuerzo repetido de descubrir, bajo idénticos términos, significados a veces muy diversos, nos ayudará también ahora a comprender lo que con el nombre de sabio quiere entender el epicureísmo. El sabio es para él el artista de la vida. No faltarán hoy quienes suscriban de grado esta definición y se quieran plegar a sus máximas. Pero el sentido crítico histórico se planteará enseguida la pregunta: ¿Y qué es ese arte de vivir? ¿Qué quiere decir aquí propiamente vida? ¿No se puede entender de muchas maneras? Si se busca el principio que según el epicúreo nos defina con precision la vida, tenemos que reconocer que el epicureísmo no nos da un tal principio, que en realidad se ha quedado a medio camino en la determinación y profundización hasta sus raíces de los principios básicos de su ética, como ya antes quedó apuntado. Sin embargo, no habrá que vaciar de todo valor las concretas reglas prácticas de vida que aquí se nos dan; las teorías son muchas

veces símbolos tan sólo, detrás de los cuales se esconde una realidad que es más fuerte que la notificación lógica, y que se hace valer y se abre camino con seguridad de instinto aun allí donde falla la formulación teórica y conceptual de esa misma realidad. «Gris es, querido amigo, toda teoría, y verde es el dorado árbol de la vida» (Goethe).

ACADEMIA Y ESCEPTICISMO

Mirada de conjunto y crítica

En una cosa fueron a una estoicos y epicúreos, no obstante toda la polémica obligada en otros campos, a saber, en su método dogmático. Pero en la historia de la filosofía todo dogmatismo rígido suele desencadenar una reacción de duda, y tal ocurre también en el período del helenismo, donde registramos un acusado escepticismo frente a las corrientes doctrinales dogmáticas; y ello en dos principales direcciones: la de la academia y la de Pirrón de Elis con su escuela.

A. ACADEMIA MEDIA Y NUEVA

Los hombres de la academia

Junto a la academia antigua (cf. p. 145), distinguimos otra academia media, cuyos representantes destacados son *Arcesilao* (315-241 a.C.) y *Carnéades* (214-129 a.C.) y una tercera academia, la academia nueva, *Filón de Larisa*, que vino a Roma el 87 a.C. y ganó allí para su escuela a *Cicerón* y *Antíoco de Ascalón*, a quien Cicerón había oído en Atenas en el 79 a.C.

Academia media. Periodo escéptico.

Ya en la academia antigua habían decaído con el correr del tiempo las elevadas intenciones científicas de Platón, degenerando poco a poco en una credulidad primitiva. En la academia media se vuelve a aquella actitud crítica que pide razón de todos los enunciados de la ciencia, es decir, busca el fundamento y la prueba lógica. No se es ya dogmático, sino crítico y escéptico. El escepticismo no nace, con todo, de un afán de crítica estéril, sino de una duda metódica impelida por el mismo amor a la verdad. Se lanza la sonda de la crítica hasta allí donde antes quizá precipitadamente y antes de tiempo se había anclado, dejando inseguro el cable de la verdad; se la quiere ahora asegurar de nuevo y mejor.

Arcesilao. De este modo se enfrenta Arcesilao con la evidencia estoica, y afirma que de todas las condiciones con que los estoicos habían apuntalado la fantasía cataléptica (cf. p. 220), ni una sola hay que sea absolutamente inatacable, y por tanto no es aquélla suficiente para garantizar efectivamente la verdad. No fijan base alguna firme para la experiencia, pues los fallos que trata de eliminar el criterio de verdad pueden igualmente encontrarse en este criterio, lo mismo que en las representaciones y «fantasías» que por medio de él se quieren controlar.

Carnéades. Asimismo Carnéades impugnó la evidencia con múltiples y pormenorizadas razones y puso en duda con ello todo el sistema de

argumentos de la lógica tradicional. También atacó los procedimientos lógicos con los que la estoa trató de justificar la existencia de Dios, su providencia y su justicia. Pero esto no por afán de ateísmo, sino porque la ciencia no lograba dar lo que quería y debía dar. En el terreno de la ética mostró las mismas inseguridades respecto de las concepciones tradicionales. Y lo hizo en una forma altamente expresiva, cuando se le terció ocasión de poner ante los ojos de sus oyentes su falta de sentido crítico y sobra de credulidad. Así ocurrió que Carnéades fue como miembro de la embajada de filósofos a Roma en el año 155 a.C. y allí un día pronunció un lucido discurso en alabanza de la justicia, al que el auditorio prestó su asentimiento por la fuerza deslumbrante de las razones, y al día siguiente pronunció otro discurso contra la justicia, que convenció con igual fuerza de razón a los oyentes, aunque les hizo ver que no se daba justicia alguna en el mundo. Las ambiciones políticas de dominio de los Estados decía que son lo opuesto a la justicia, como podía verse en la política del imperio romano. De querer los romanos entrar por la vía de la justicia, habían de comenzar por devolver todas sus conquistas y recogerse de nuevo a sus primitivas cabañas. Esto pareció al probo Catón ya demasiado. Cuando las convicciones en que se asienta un Estado se enredan con tanta teoría e intelectualismo, la cosa pública peligra, y lo mejor es deshacerse de tan inoportunos predicadores. Y Catón esgrimió de nuevo su «Ceterum censeo», que ahora equivalía a exigir que los filósofos se marcharan con la mayor celeridad, «philosophos quam celerrime esse expellendos». Dos mundos entraban en conflicto: el de la voluntad de verdad objetiva y el de la realidad práctica.

Εποχή. ¿Resultado de semejante crítica y σκέψις? Si tan arduo es llegar a una seguridad absoluta de la verdad, lo mejor será mantenerse a la expectativa en el juzgar, practicar la llamada εποχή. No se llega a poseer la verdad, sino sólo la probabilidad. Y aquí tenemos también diversos grados: probabilidad que es meramente creíble; probabilidad que a más de creíble no es contradicha con argumentos contrarios; y probabilidad que es creíble, no contradicha y además se apoya en pruebas por todos lados. Se recordará aquí la fe (belief) y la prueba (proof) de David Hume, que continuamente tuvo ante sus ojos el escepticismo académico.

Academia nueva: Giro ecléctico

En la fase posterior de la academia nueva, la εποχή conduce a una actitud irénica respecto de todos los sistemas. Se afecta un cierto eclecticismo; se busca lo bueno y lo verdadero dondequiera que se encuentre. *Antíoco de Ascalón*, por ejemplo, hace ver que academia, peripato y estoa coinciden en lo fundamental de sus doctrinas.

Cicerón. Típico representante de este escepticismo es Cicerón (106-43 a.C.), que se profesa académico. Pero esto sólo es verdad en su posición critico - epistemológica en la que se adhiere a la εποχή escéptica. En el terreno ético predomina en él, no obstante, el patrimonio espiritual de la estoa, lo mismo que en sus ideas antropológicas y teológicas. También toma algún que otro concepto y teoría del peripato. Y aun parece ser él quien publicó el poema didáctico del archiepicúreo Lucrecio, si bien no lo aprobaba personalmente. No es ciertamente Cicerón un pensador original, pero sí es enormemente leído y transmite inagotablemente trozos y más trozos de filosofía antigua. Él mismo

dice de sus escritos: no son apenas más que una trascripción; me vienen fácilmente las ideas y no hago más que poner las palabras que me brotan espontáneamente de la boca (Ad Att. xii 52,3). Pero justamente por ello nos resulta un documento histórico muy provechoso, inapreciable para la historia de la filosofía. Algo parecido tenemos en su amigo *Varrón* (116-27 a.C.), de quien sacó san Agustín gran parte de sus conocimientos de la filosofía antigua.

B. ESCEPTICISMO PIRRÓNICO

Los hombres del escepticismo pirrónico

El escepticismo pirrónico constituye otra rama del pensamiento crítico, si bien en el curso de su evolución se han entretejido en él diversas ramificaciones. El fundador es *Pirrón de Elis* (ca. 360-270 a.C.). Más asequible es para nosotros su discípulo *Timón de Fliunte* (t 230 a.C.). Entre los escépticos pirrónicos posteriores, mencionemos a *Enesidemo* (s. i d.C.) y a *Sexto Empírico* (s. I-u d.C.).

Epokhé

En Pirrón es la duda aún más radical que en los académicos. Proclama categóricamente que no podemos en absoluto conocer jamás las cosas tal como son en sí realmente, sino sólo como se nos aparecen; pero esos fenómenos o apariencias son subjetivos. Resultado: de nuevo la εποχή. Pero también en Pirrón tiene la duda un sentido práctico; se convierte en duda ética (Hoffmann). Ella librará al yo de las solicitaciones teóricas del mundo externo, para así mantenerse en su «yo», en una perfecta imperturbabilidad.

Ataraxia

La εποχή se enlaza con el ideal de la imperturbabilidad (αταραξία) de los epicúreos, y con la impasibilidad (απάθεια) de los estoicos. Se adivina en estos conceptos toda la inquietud moral del hombre helenístico, que, bajo los golpes de las conmociones políticas, sueña el idilio de la imperturbabilidad, y busca en la filosofía la salvación que no le puede ya venir de la política.

PERIPATO

Filosofía enciclopédica

El peripato se había ya presentado, desde sus comienzos, fiel al modelo del último Aristóteles, como una detallada y enciclopédica investigación científica (cf. p. 214). Ahora prosigue el estudio de las ciencias experimentales y se distingue en esto típicamente de la estoa y del epicureísmo, y aun de la academia, que en primera línea cultivaron la filosofía como concepción del mundo.

Los hombres del peripato

De la historia plurisecular de esta escuela destaquemos los siguientes nombres: el gran físico *Estratón de Lámpsaco*, que rige la escuela de 287-269 a.C.; el gran astrónomo *Aristarco de Samos*, su discípulo, que preludia en la antigüedad la revolución copernicana (cf. p. 50); *Critolao*, que forma parte de la embajada filosófica de Atenas a Roma en 155 a.C., junto con un estoico y un académico (cf. p. 249), y revela con ello qué fuerza de atracción vital ejercían en el mundo de entonces las escuelas de filósofos. En los finales del peripato tenemos a *Andrónico de Rodas* (s. i a.C.), que coleccionó y nos transmitió la obra escrita de Aristóteles; *Alejandro de Afrodisia* (hacia el 200 d.C.), el comentarista de Aristóteles por excelencia; el médico *Galeno* (hacia el 200 d.C.), y el astrónomo *Claudio Ptolomeo* (f hacia el 178 d.C.).

Interpretación naturalística de Aristóteles

De especial interés para el desarrollo histórico genético de la filosofía, y particularmente para la intepretación de Aristóteles, es el naturalismo que hace su entrada en el peripato con Estratón. El «físico» desecha el motor inmóvil trascendente y concibe al mundo sólo desde el punto de vista de la suma de sus fuerzas. Igualmente combate la teleología y la causalidad de la forma substancial. No reconoce más que una causalidad material en la realidad sensible espacio-temporal, algo así como lo había entendido Demócrito. También puede prescindir Estratón de un alma inmortal. Y queda así ahora Aristóteles purificado de sus elementos platónicos, que siempre se le quedaron prendidos, a pesar de la constante polémica contra su maestro, y se le hace volver a sí mismo. ¿Será éste el auténtico Aristóteles? También Alejandro se mueve en esta misma dirección. Lo primero, anterior en cuanto a la naturaleza, *natura prius*, no es ya para él la forma, sino el individuo concreto, como ahora admitiría cualquier empirista. El νούς divino, por medio del cual pensamos nosotros, no es un νούς individual, sino único y universal para toda la humanidad. El alma nace y muere con el cuerpo. Y de nuevo preguntamos: ¿es esto el verdadero Aristóteles?

Peripato, estoa y edad media

Alejandro fue también conocido en la edad media y debió ser una de las causas de la interpretación realista y empirista de Aristóteles. Otra causa hay que ponerla en el escrito pseudoaristotélico *De mundo*, muy leído en la edad media, que está influido por el naturalismo epistemológico de la estoa, y cuyo autor hay que buscarlo en el peripato, y al parecer en tiempo posterior a Panecio, de quien aquel escrito depende. Mucho ha habido de filosofía estoica en lo que el medievo ha tenido por aristotélico, particularmente en lo que al concepto de experiencia y de realidad se refiere. El que Aristóteles haya sido comprendido también de otras maneras hay que atribuirlo al hecho de que, después del peripato, Aristóteles pasó a manos del neoplatonismo. Fue otro Aristóteles el que aquí se reveló.

Sería del caso investigar, con un detallado estudio de fuentes, el influjo de la interpretación helenística de Aristóteles en la edad media. No habría que contentarse con meras referencias de autores y citas; sobre todo habría que señalar las irradiaciones de la compleja fisonomía espiritual del tiempo, en las que tantas veces cristalizó el patrimonio doctrinal de las escuelas filosóficas;

nadie las citaba, pero todos dependían y se aprovechaban de ellas. Nada para esto mejor que explotar los ricos veneros de los comentarios de Aristóteles, editados por la academia de Berlín (Commentaria in Aristotelem Grecca, 23 vols. y 3 de Suplemento, Berlín 1882-1903), que hasta ahora permanecen tan altos en su valor como poco explotados.

NEOPLATONISMO

Filosofía y religión

Mientras todas las demás escuelas filosóficas caminan lentamente hacia su fin durante el imperio romano, nos sorprende el neoplatonismo con una muy diversa trayectoria. En él tiene la vida espiritual de Grecia un último rebrotar vigoroso. Cierto que en realidad es más el revivir momentáneo de un moribundo que el alentar de un nuevo desarrollo orgánico. A él le sigue ya un repentino y definitivo hundimiento. El neoplatonismo nos ofrece en su conjunto doctrinal, en su preparación y en su propia culminación sistemática, un rasgo característico, al que es especialmente sensible nuestra época, a saber, la expresión de un fuerte sentimiento religioso, que alcanza los tonos de una marcada mística, auténtica a veces, en ocasiones extrema, y en algún que otro caso la forma de una pseudomística de la peor laya. La filosofía griega no ha estado cerrada ciertamente a lo religioso; bien lo hemos visto. Platón escribe sobre la piedad, Aristóteles sobre la oración, Teofrasto y Eudemo sobre los dioses y la veneración de los dioses. Pero el sentimiento religioso que acarrean las ondas del neoplatonismo cabalga en más altas olas, es agitado, vibra con más hondo hervor místico y con un indecible anhelo religioso de salvación. El neoplatonismo no bebe siempre inmediatamente de los escritos platónicos, sino tanto y más de una tradición platónica de escuela que desde Platón hasta Plotino corre ininterrumpidamente, y que rastreamos sobre todo en una serie de trazos doctrinales conservados en autores como Séneca, Posidonio, Antíoco y Cicerón. Pero aún más pervive esa tradición, por detrás de esos documentos expresos, en aquel notable espíritu del tiempo, atormentado y religioso, tal como se transparenta en las manifestaciones del neopitagorismo y en Filón de Alejandría, que pueden considerarse como las etapas precursoras del neoplatonismo.

A. PREPARACIÓN DEL NEOPLATONISMO

Neopitagorismo

Antecedentes. Platón construyó ya sobre bases pitagóricas. El neoplatonismo construirá a su vez sobre el neopitagorismo. No se sabe a punto fijo dónde comenzó; verosímilmente procede de los restos de las comunidades pitagóricas de Italia. Si se tiene esto en cuenta y se recuerdan las características del espíritu pitagórico, se entenderá también cuál sea la estructura fundamental del neopitagorismo; una extraña mezcla de ascesis, huida del mundo, esperanza del más allá, mística, mántica y magia.
Neopitagóricos y platónicos. Entre los personajes que aquí hay que nombrar se encuentran el amigo de Cicerón *Nigidio Figulo* (t 45 a.C.), autor de una obra

sobre los dioses; *Apolonio de Tiana*, de la segunda mitad del s. I d.C., a la vez escritor, predicador ambulante, taumaturgo y profeta; *Nicómaco de Gerasa* (hacia el 150 d.C.) y así otros.
En la proximidad espiritual de los neopitagóricos se halla también un cierto número de autores que suelen cobijarse en la denominación de *platonismo*. *medio*, o *platónicos eclécticos*: *Trasilo*, el astrólogo de la corte de Tiberio; *Plutarco de Queronea* (45-125), autor de las célebres *Vidas* de griegos y romanos, de los *Morales* y de otros muchos escritos religiosos; algo posteriores *Teón de Esmirna, Gayo, Albino* y *Apuleyo de Madaura, Máximo de Tiro, Ático* y *Nicóstrato*; *Celso*, que compuso en 179 d.C. un escrito contra los cristianos, al que contestó Orígenes; *Numenio de Apamea* (segunda mitad del s. II d.C.), que sostiene la teoría de los tres dioses, el padre, el demiurgo y el mundo. Mencionemos también los escritos legados a la posteridad con el nombre de *Hermes Trismegistos* de fines del s. III d.C. Los escritores eclesiásticos han utilizado ampliamente las fuentes neopitagóricas, prestándoles con ello un insospechado influjo para el porvenir. Véase por ejemplo a Eusebio en su *Praeparatio evangelica*.

Ideas fundamentales. La posición fundamental de la doctrina neopitagórica es el antiguo dualismo pitagórico que separa el mundo de acá y el más allá, la carne y el espíritu, pureza e impureza. Las ideas esenciales que ahí se barajan es que Dios está totalmente alejado del mundo, que es el absolutamente otro, al que no nos es dado acercarnos, pero que, sin embargo, es dado encontrar un lazo de unión entre Dios y el mundo. Ese lazo o puente de unión se pone en un intermediario, que es imagen de Dios, su hijo y su auxiliar, o también en las ideas de Dios que actúan como λόγοι o razones seminales en el mundo y en las cosas, dándoles forma. Pero esta mediación no conduce a una supresión del dualismo, pues lo que se participa de Dios es sólo gracia y don de arriba, en el que el dador no sufre merma. Así queda totalmente a cubierto la superioridad de Dios, mientras que el hombre queda divinizado. Como una luz enciende otra sin gastarse ella y haciendo lucir la otra, así también el espíritu, aun siendo nosotros tierra, es levantado por la gracia de Dios hasta Él, hasta participar de Dios. Cuanto más alto se ve a Dios y más bajo se mira al hombre, más vivaz y anhelante se agita la llama del ardor místico. Anunciar esto a los hombres y empujarlos hacia esas regiones del espíritu, fue el tema constante de los neopitagóricos.

Filón de Alejandría

La expansión ecuménica del helenismo llevó también a un contacto entre la cultura griega y el judaísmo. El representante más destacado de este encuentro es *Filón de Alejandría* (25 a.C. - 40 d.C.). Se han conservado muchos de sus numerosos escritos (la mejor edición: Cohn-Wendland, Philonis opera, 7 tomos, 1896ss, con un gran índice preparado por H. Leisegang), que nos dan un buen *conspectus* de este momento de soldadura entre el helenismo y el cristianismo, pues Filón transmitió a los padres de la Iglesia aún más términos y conceptos que los neopitagóricos.
Biblia y filosofía. Filón se apoya en los escritos revelados de su pueblo, el Antiguo Testamento. Son para él esos libros «el camino real del conocimiento». Mas para su interpretación le da la pauta la filosofía griega, el platonismo de su

tiempo, la estoa y sobre todo la filosofía religiosa del neopitagorismo. Así debe entenderse la letra revelada de un modo figurado. Una tal interpretación alegórica la había ya aplicado la filosofía griega, en particular la estoa, a las creencias y doctrinas de la religión popular; el sincretismo del tiempo llevaba de suyo a ello, y Filón se sintió particularmente autorizado a hacerla por su falsa opinión de que el Antiguo Testamento fue conocido por los hombres de la filosofía griega. De aquí arranca la versión, muchas veces repetida por los padres, de que Platón fue un Moisés hablando en griego, y que efectivamente había tomado muchas doctrinas del Moisés histórico.

Absoluta trascendencia de Dios. El primer concepto fundamental del pensamiento de Filón es su idea de Dios. Dios es, respecto del mundo, absolutamente trascendente. No podemos nosotros decir lo que es él, sino sólo que es. A lo sumo se puede predicar de él que es el ser, pero decir de él propiedades es imposible, puesto que supera toda cualidad. Es bueno sobre lo bueno; es perfecto sobre lo perfecto. En estas aseveraciones, que vimos ya apuntar en los neopitagóricos, encontramos por primera vez lo que después se ha llamado teología negativa.

El mundo y el pecado. El segundo concepto fundamental de Filón lo tenemos en su concepción de la materia, es decir, del mundo creado. Se da una creación. Así consta en la Biblia. Pero la creación no se da a partir de la nada, sino de una materia eterna preexistente. Así consta en la filosofía griega. La materia es el principio malo. En el hombre es ella causa del pecado. El cuerpo es el sepulcro del alma. Hay que purificarse de él. Los afectos no han de ser temperados o educados, sino simplemente extirpados de raíz. Son ecos todos conocidos de doctrinas pitagóricas, platónicas y estoicas, reproducidas ahora con más o menos exageración.

El logos. Pero el dualismo no ha de ser la última palabra. Hay que tender un puente. Y es el tercer concepto fundamental de la filosofía filónica, el más célebre, su teoría del logos. Entre Dios y el mundo sitúa ciertos seres intermedios, las «potencias» (δυνάμεις), designadas unas veces como propiedades de Dios, es decir, como sus ideas, otras como sus servidores y enviados, como ángeles y demonios que ejecutan sus voluntades. Tales seres intermedios, aun como ideas, actúan en el mundo. Originan aquí los géneros y especies, y mediante ellos, en su función de estructuras formales, se convierte el caos en un cosmos. Nuestra mente recuerda en seguida los λόγοι σπερματικοί de los estoicos. En el logos vienen a resumirse todos los demás seres intermedios. En torno a él gira todo el pensamiento de Filón. El logos es la idea de las ideas, la potencia de las potencias, el ángel supremo, el representante y enviado de Dios, el hijo de Dios primogénito, el segundo dios (el tercero es el mundo, como en Numenio). Coincide su ser con la sabiduría y con la razón de Dios. Por Él es el mundo creado, y es Él el alma que le da vida. El logos se representa también al mundo ante Dios como su sumo sacerdote, su abogado y paracleto. El logos es una preeminente dignidad que ni aparece como estrictamente personal ni como estrictamente impersonal; queda en suspenso la manera como hay en definitiva que concebirlo. Y así debe quedar en suspenso, puesto que el logos, en su postura de intermedio, debe mirar a los dos extremos del sistema y aparecer integrable con cada uno de ellos.

El carácter de ser intermedio del logos, que une los dos bordes de un infranqueable abismo, se le ha revelado a Filón en la consideración epistemológica de la palabra humana. También la palabra es como el medio

entre dos mundos, el del sentido y el del espíritu. La palabra no es ni puro elemento sensible (un sonido), ni puro elemento espiritual (una idea), sino una razón «proyectada» (λόγος προφοσικός). Es por un lado algo del sentido porque puede ser hablado y oído; pero por otro lado, puesto que debajo de ella se entiende un pensamiento, es producida por el espíritu y vive de la razón interior, espiritual (λόγος ενδιάθετος), de manera que se dan en ella la mano dos esferas distintas. Según este esquema puede ahora uno representarse el conjunto sensible de la totalidad de las cosas como una palabra hecha carne. Tenemos también aquí un doble logos: «una, el que se refiere a las ideas incorpóreas, modelos, que constituyen la estructura del cosmos inteligible»; otro, «el que se refiere a las cosas visibles, que son imágenes y copias de aquellas ideas, a tenor de las cuales el cosmos visible fue hecho» (*Vita Mos*. u, 127).

Éxtasis y sabiduría. Naturalmente tiene que darse un logos en el hombre. Y si el logos es la medida y el arquetipo, y la carne, en cambio, es el sepulcro del alma, se deduce de ahí claramente que nuestra tarea ha de consistir en liberarnos del cuerpo, salir de él en el éxtasis, y a través del logos que es eterna sabiduría, hacernos uno con la divinidad. No nos es dado ciertamente alcanzar con nuestras fuerzas esta suprema unión, pero una especial potencia emanada de la divinidad, el hálito divino (πνεύμα) nos levantará hasta allí. Y éste es el camino de la «incontaminada y celestial sabiduría». Un nuevo concepto de sabiduría.

B. LOS NEOPLATóNICOS

La fuerza vital del neoplatonismo se nos revela al punto en el solo hecho externo de encontrarnos con círculos neoplatónicos en todos los focos culturales del helenismo: en Alejandría, en Roma, en Atenas, en Antioquía, en Pérgamo. Se hace patente también con ello la magnitud espiritual del platonismo que, en las postrimerías de la antigüedad, resurge con nuevo vigor. Fue a la manera de un nuevo mito que se apoderó de los espíritus. Ciertamente hubo en ello mucho de artificial; más que renovación fue «innovación»; hoy decimos con razón que el neoplatonismo no es genuino platonismo, sino plotinismo. No obstante, los neoplatónicos se sienten auténticos continuadores de la herencia de Platón. Efectivamente, conceptos, ideas y aun expresiones verbales de Platón concurren en los escritos neoplatónicos en una inagotable profusión. En Plotino se imagina uno muchas veces estar leyendo formales paráfrasis de pasajes platónicos; por ejemplo, en el tratado sobre lo bello (*Enn*. 1, 6) se transparenta al punto una refundición del *Convivio* platónico. Pero hay allí algo nuevo. No es sólo una reelaboración de ideas de las otras escuelas y filósofos intermedios, peripatéticos, académicos, estoicos y epicúreos, muchas veces en detallados análisis y discusiones; sobre todo ello encontramos un nuevo impulso interior, el sentimiento religioso y místico, que es la característica de la época, y que explica la peculiar pulsación espiritual de los escritos neoplatónicos. El modo de entender la relación que media entre el platonismo y el neoplatonismo depende esencialmente del modo como se entienda el platonismo mismo. Si se mira el platonismo con los ojos del idealismo de acuñación neokantiana, naturalmente quedará el neoplatonismo desvalorizado como metafísica y mística acríticas. Mas quien mire ambas realizaciones con ojos antiguos, con los ojos del realismo de las

ideas, juzgará menos severamente. Como quiera que ello se decida, es el neoplatonismo el que en el tiempo siguiente, en el naciente cristianismo y a lo largo de la edad media, ha dado eficacia y expansión a lo que había de eterno en las ideas y en los ideales de Platón.

Ammonio Saceas

Es considerado ordinariamente como fundador del neoplatonismo Ammonio Saccas (242 d.C.). No sabemos de él mucho, fuera de su nombre y que murió en Alejandría, donde por tanto se hubo de mecer la cuna del neoplatonismo.

Plotino

El auténtico creador de la escuela es, sin embargo, *Plotino* (204-269 d.C.). Había oído a Ammonio en Alejandría. Plotino se alistó en la expedición del emperador Gordiano contra los persas, con el intento de conocer la filosofía de éstos y la de los indios. Después marcha a Roma en 244 y abre allí una escuela filosófica. Se conquistó un gran prestigio por su elevación de miras, su modestia, su integridad moral y desinterés. El emperador Galieno, movido por Plotino, revolvió en su mente durante mucho tiempo el plan de fundar una ciudad según el patrón del Estado platónico. Plotino no se contentaba, en efecto, con enseñar su filosofía; la vivía y se le ha de contar entre aquellos para quienes la filosofía no es mera ciencia y entretenimiento de libros, sino una forma de vida. Si bien este «místico» colocó, por lo demás, al igual que Aristóteles, la vida contemplativa por encima de la vida activa, intervino también de grado en la vida concreta y práctica, ayudó a sus conciudadanos en los pequeños menesteres de cada día, atendió en su propia casa a la educación de una porción de niños, y les enseñó a ser hombres. Personalmente era hombre sin ambiciones. Comida y sueño lo restringió a lo indispensable; fue vegetariano, no se casó y no se dejó retratar «para no dar lugar a una sombra de otra sombra». Tanto más pudo con ello vivir para sus reflexiones científicas y para su entrega al sumo bien. Cuatro veces debió serle concedido, testifica su discípulo Porfirio, el don de la unión extática con la divinidad durante los seis años que vivieron juntos. También se le atribuyeron dotes de visionario.

La filosofía de Plotino es el resultado histórico de dos tendencias doctrinales. Por un lado, se escinde el ser en dos esferas, suprasensible y sensible; por otro, se emprende la tarea de llenar este abismo de separación recurriendo a una serie de escalones intermedios, de los que el último habrá de deducirse del primero. Dualismo y monismo se enfrentan en una tensión dialéctica y se concilian en una nueva síntesis.
Dios, el uno y lo bueno. El proceso comienza con una discriminación de Dios no sólo respecto del mundo, sino aun respecto del ser en general. Está por encima del ser. Ningún predicado de los conocidos por nosotros en este mundo es aplicable a Él. Naturalmente ninguno sensible, material, pero ni aun categorías espirituales pueden predicarse de Él. «Aquel primero, pues, no es ya espíritu (νούς), sino anterior al espíritu, pues el espíritu es algo de las cosas existentes; mas aquél no es algo, sino sobre todo algo; ni tampoco un ser, porque el ser tiene, por decirlo así, la forma del ser, y aquél es sin forma alguna, ni espiritual. Pues por ser la esencia del uno la creadora de todas las

cosas, no es ninguna de ellas. No es por tanto ni un algo, ni cualitativo, ni cuantitativo; ni espiritual, ni alma; no es algo movido, ni algo en reposo; no está en el espacio, ni tampoco en el tiempo; es lo uniforme como tal, o más bien sin forma; pues es ante toda forma, ante todo movimiento y ante todo reposo, ya que esas formas se ádhieren a los seres y los hacen ser una pluralidad» (*Enn*. vi, 9,3). Sólo el uno (ἑv) es el nombre que le cuadra a Dios, según Plotino, y el uno en el sentido de negación de pluralidad y juntamente en el sentido de lo primero. También lo llama lo bueno absoluto. Nada queda aquí de los enunciados hasta cierto grado determinados que Aristóteles aplicaba al primer principio. Tenemos de nuevo la teología negativa, que ya encontramos en Filón y en los neopitagóricos.

La trascendencia de Dios es acentuada más y más por el platomismo medio y por el neoplatonismo. «Ningún concepto, ninguna ciencia de él es posible, y así puede decirse que está más allá del ser» (*Enn*. v, 4,1). Proclo quiere poner a Dios aun por encima de la unidad y de la bondad, no sólo por encima del ser (*In Plat. theol*. 3,7; 132 edic. Portus; 2,4 pág. 106 Portas). Lo que dice san Agustín (*De Trin*. v, 1,2) sobre la imposibilidad de aplicar las categorías del mundo de la experiencia a Dios (ver infra, p. 300) refleja claramente ideas plotinianas (especialmente *Enn. vi*, 9,3).

Emanación. Si no es posible determinar y definir a Dios a partir del mundo, ¿será acaso posible, a la inversa, conocer el mundo a partir de Dios? Tal piensa Plotino, y con ello traemos un concepto central de su filosofía. Si en este mundo, por ejemplo, hablamos de un uno, es porque todo uno participa del primer uno. Y así acaece en los demás conceptos. Con este descubrimiento de que la explicación del ser no procede de abajo arriba sino al revés, de arriba abajo, y que hay que poner escalonadamente a partir de Dios todo cuanto participa del ser, se pone en marcha un trascendental desarrollo en el proceso filosófico. Plotino no asienta lo deducido a base de una «hipótesis» como Platón, ni mediante una causa eficiente última, como Aristóteles, sino que introduce un nuevo principio para la explicación y fundamentación del ser, el concepto de «emanación».

Concepto de emanación. El uno se desbordaría, en fuerza de su plenitud y perfección, sin que, con todo, se disipase y mermase, al modo como el sol vierte su luz, sin sufrir mengua, o como de un modelo sale la imagen reflejada, o como la fuente despide su corriente, o como necesariamente lo perfecto pone y funda lo imperfecto. Lo que viene después del primero (*Enn*. v, 4,1) sería siempre algo distinto y, sin embargo, pertenecería siempre a su origen, de forma que es posible la proposición: «El uno es todo», si bien es siempre rectificada y completada por esta obra: «Todo es por él» (v. 2,1). En Enn. III, 8,10 está el símil del manantial y de la corriente derivada de él, de donde viene el término «emanación». Hay que juntarle el ejemplo del árbol del ser (*Enn*. III, 3,7), pues puede ser bien el origen del «árbol de Porfirio», que quiere también representar el proceso dialéctico de los seres a partir del ser (en la línea 24 salta de pronto el término αναρτάσθαι (depender) típicamente platónico; ver supra, p. 199). Prescíndase por un momento de las comparaciones intuitivas aquí empleadas y mírese sólo el puro pensamiento subyacente - lo perfecto necesariamente pone y funda lo imperfecto - y se verá claro que lo que aquí pervive son las ideas platónicas de la hipótesis y de la participación; sólo que corren el peligro de quedar desdibujadas y mal entendidas por los nuevos esquemas, especialmente por la inserción de etapas intermedias que aparecen

así como auténticas realidades; lo que queda aún más acentuado por el papel de mediación que desempeñan los seres intermedios. Esto produce la impresión de que junto al uno hay otras realidades, muchas otras realidades. Pero Plotino quiere, como Platón, en realidad fundarlo todo desde arriba, y en rigor no hay para él sino una sola realidad, la del uno. Esta realidad se aminora, atenúa o degrada a medida que nos alejamos de ella en una marcha descendente, como la luz con el alejamiento se hace más tenue y débil; de forma que, cuando llegamos hasta el extremo de la serie, al reino de lo corpóreo, no hay ya más que sombra. Pero esta misma sombra no habrá que concebirla sino como los últimos destellos apagados de la luz. La materia del mundo se hace realidad sólo en virtud de las formas; éstas vienen del alma, ésta a su vez recibe su forma del espíritu (νούς), «de modo que en él está presente cuanto de él participa» (*Enn*. v, 9,3). Y pues el espíritu es puesto y fundado a su vez por el primitivo uno, todo está presente en éste.

Con ello estamos otra vez, como ya antes en Platón, pero de un modo mucho más concreto, ante aquel «ens perfectissimum» de cuya «dignación y gracia» todo ser vive, desde Plotino, a través del medievo, hasta Heidegger. No se apellida aún en Plotino el «ipsum esse», pero pronto resonará la expresión usual y constante de que aquel ser perfecto «quo nihil melius sit atque sublimius» (san Agustín, *De doctr. christ*. 1, 7) «es» el ser mismo, mientras las demás cosas sólo «tienen» ser participado, fundado o causado, de forma que se puede con razón hablar, tanto de una trascendencia, como de una «parusía» del uno (*Enn*. v, 4,1). «Lo primero ha de ser algo simple que está ante toda cosa... no mezclado con nada de lo que de ello procede, y, no obstante, capaz por otro lado de habitar en las demás cosas.» En *Enn*. V, 2,1 se presenta claramente al ser perfecto como el principio de la emanación. Así se da el engendrar y el desbordarse, que hace brotar a los seres. Lo perfecto es por necesidad efusivo, desbordante; entra en su mismo concepto.

Aporía. Pero ¿no cae así la emanación en una aporía? ¿Qué es lo que queda en definitiva: El ser es todo o el ser no es nada, porque es «origen» del cual todo es? (Enn. v, 2,1). Se ha interpretado panteísticamente a Plotino, en razón de que emanación dice de suyo inherencia e inmanencia; el ser particular, según esta interpretación, es inherente al ser como el accidente a la substancia. Plotino admite, sí, una subsistencia independiente de las cosas; son por sí εφ'εαυτών, 5,12, línea 49 en la ed. Bréhier). Pero ya en Aristóteles la subsistencia de las substancias era sólo relativa, en el existir. Si se pregunta uno por el fundamento de ellas, no se nos responderá: son independientes, sino: son *ab alio*. Para él no había sino un único motor absolutamente independiente, no movido. Los otros motores inmóviles no lo eran, como exige su nombre, en sentido propio. Es por lo que en Spinoza, con plena consecuencia, no hay sino una única substancia. Otros, al contrario, quieren admitir a Plotino dentro de una interpretación creacionista. Según ésta, la emanación no disminuye la substancia del uno; las cosas salen de la nada; son frente al uno, algo formalmente distinto. La causalidad del uno sería *formaliter immanens* y sólo *virtualiter transiens*; esto es ya creación. Pero parece que jugamos con las palabras. El problema es «cómo» se verifica esto. De una creación temporal no se puede hablar (en esta interpretación); no quedan (como signo de distinción) sino las relaciones de lo superior y lo inferior en términos de más verdadero o de menos verdadero, con conexiones de dependencia, consecuencia, derivación y proceso, que no serían meros nexos

lógicos (mentales), sino aspectos reales, necesarios. La ley fundamental que los presidiría sería la de que lo perfecto produce necesariamente lo imperfecto. Esta necesidad metafísica del proceso la rechazó el medievo, contra el neoplatonismo (v.g. Tomás S. th. 1, 47,1); igual que Leibniz contra Spinoza. Quizás encontraríamos la solución por una vía parecida a la que seguimos para el χωρισμός platónico. Puede suscribirse la trascendencia del uno, pero respecto de una especial modalidad de ser, y juntamente su «parusía», respecto de otra modalidad de ser (έτερον τρόπον: v, 4,1).

Nous. Hijo de Dios. Lo primero que de sí desprende el uno es el espíritu, el νούς. El hecho de esta procedencia del νούς precisamente y no de otro término, tiene su explicación en una circunstancia más bien histórica que nacida de la naturaleza de las cosas. El νούς era una de las realidades supraterrenas de mayor tradición en la filosofía y a la que en el período anterior se había acudido con preferencia en los conatos de explicación del ser. Tal debió aparecer también a Plotino. Pero no podía ser el primerísimo fundamento del ser, pues el νούς se escinde ya en una cierta dualidad: el conocimiento y lo conocido. Por ello, se le pone en el primer estadio por debajo del uno. Es el compendio de todas las ideas, normas, leyes y estructuras del ser; es el mundo inteligible (κόσμος νοητός) y es a la vez el demiurgo platónico. Está en la máxima cercanía del uno originario, es una imagen de él, como la mirada con la que el uno se contempla a sí mismo, o, en el lenguaje de la mitología, es el segundo dios, el hijo de Dios, que es engendrado por el primer Dios (*Enn*. v, 1,7). La especulación filosófica en torno a la doctrina cristiana de la Trinidad, tomará de aquí, después, una serie de motivaciones. Pero el νούς no es Dios. Cuando se le aplica el predicado «divino», quiere significar: semejante a Dios, no más. Dios es sólo la primera hipóstasis, el uno. Las otras dos, el νούς y el alma, están fuera de Dios. La especulación trinitaria se hubo de referir sólo al Dios que es idéntico con el uno. También en él se daban estas tres cosas: Inteligencia, libertad y voluntad (*Enn*. 8, 18, 19-23; 38-43; 19, 12-20), si bien en un sentido más elevado y más originario del que tienen esos conceptos en nuestra experiencia.

El demiurgo. El νούς va ahora a continuar el proceso de emanación del que él mismo es resultado. Como suma y resumen de todas las ideas y como demiurgo el νούς crea el mundo, «pues es digno del espíritu, como lo más puro de todo, no tener otro origen que del primer fundamento originario, y al aparecer él, engendrar juntamente consigo todas las cosas, las ideas en toda su belleza y todos los dioses espirituales» (*Enn*. v, 1,7). «Encontrándose, pues, en toda plenitud, debió engendrar; una tal potencia no podía quedar incapaz de engendrar» (l. c.). El mundo es configurado a tenor de las ideas que permanecen encerradas en el demiurgo. También lo singular y los individuos tienen ahora sus correspondientes modelos (*Enn*. v, 7,1). A pesar de ser esto un concepto extraño al platonismo genuino, basta oír todo lo restante para percibir al punto ecos e influjos del *Convivio* platónico, del *Timeo* y de los λόγοι σπερματικοί de los estoicos. Estamos asimismo en el punto en que los padres de la Iglesia tomaron pie para trasladar las ideas platónicas al espíritu de Dios.

El alma. Lo primero formado en la producción del mundo es el alma. «La creación del espíritu es una cierta razón (λόγος) y entra en la existencia como substancia pensante; y ésta es la que se mueve en torno al espíritu y es luz del espíritu» (l. c.). Primero sale así el alma del mundo. Encerradas en ella, y por tanto en eterna simpatía unas con otras, viven también las almas particulares.

El alma es un medio entre lo inteligible, de lo que ya conocemos tres esencias (hipóstasis) -el uno, el νοúς, y el alma-, y el reino de lo sensible. Lleva a cabo una función de puente, por el hecho de que por una parte es siempre una totalidad y así está unida al uno, y por otro lado se relaciona con las partes del todo y así tiene afinidad con lo múltiple. «Ella no es primariamente y de suyo divisible como los cuerpos, pero se hace divisible en los cuerpos» (*Enn*. iv, 2,1). Con ello consiguientemente se sitúa el alma en la cercanía de lo múltiple y del devenir, porque multiplicidad y devenir se corresponden. Siempre fue concebida el alma, en la filosofía griega, como movimiento y devenir. En el *Fedro* de Platón aparece como automovimiento y parecidamente en Aristóteles. También aquí. A medida que el alma avanza en su marcha descendente a través del mundo de los ángeles, de los demonios, de los hombres, de los animales y de las plantas, tanto menor va siendo su unidad, tanto más se acerca a lo múltiple, a la divisibilidad y cae en el vertiginoso placer del devenir.

El mundo sensible. El ínfimo grado de lo anímico lo constituye la naturaleza física, en la que el alma se reviste de un cuerpo. La naturaleza es la imagen del mundo inteligible y por esa razón tiene siempre algo de perfecto, aunque sólo en imagen; consiguientemente, menos espíritu, menos vigor, menos libertad, menos actividad, y por el contrario, más pasividad: en lugar de la libertad, el instinto. El alma, efectivamente, es libre y determina por sí misma nuevas series de causas. Es un primer motor causal (*Enn*. 111, 1,8). Pero sólo en tanto que el alma está fuera del cuerpo y libre de él, es plenamente dueña de sí misma. En el cuerpo no se halla independiente, sino encadenada a los procesos causales intramundanos. Volveremos a encontrar esta vieja concepción del alma, típicamente platónica, mejor dicho pitagórica, en Kant, cuando distinguirá sus dos caracteres, inteligible y empírico, el primero libre, el segundo no libre.

El ínfimo estrato de la emanación es la materia. No es ya propiamente algo positivo, sino sólo negación. Es, por tanto, negación del bien, principio del mal, y así el polo opuesto al primer uno. El abismo está colmado, el ser ha sido deducido en su totalidad de un único principio; tenemos un έν καί πάν. Y sin embargo, al presentarse la materia, al final del recorrido, como polo opuesto al primer uno, dialécticamente se abre de nuevo el abismo.

Retorno al uno. Pero no está aún concluido el proceso del mundo. Lo mismo que el uno se puso en camino y determinó el recorrido descendente, deberá todo lo producido recorrer el camino de vuelta en una marcha ascendente hasta volver al punto de partida. Este segundo proceso afecta primariamente al alma particular. Y aquí nos expone Plotino sus puntos de vista morales. Pero como el alma particular es sólo un momento del alma cósmica, viene a ser también este proceso una parte del proceso cósmico. Por el hecho de haber descendido el alma hasta entrar en un cuerpo, se hizo pecadora. Precisa ahora salvarse del cuerpo, purificarse y venir a unirse con el νοúς y dejarse iluminar por él, hacerse una con sus ideas y a través del νοúς llegar finalmente a ser una con el primer uno. Esto ha de acaecer mediante la contemplación y el amor, en el conocer y en el querer; y acaso sea el eros el aspecto más fundamental. El ascenso no es, en efecto, sino el otro aspecto de la emanación, en el que se muestra operante la índole propia del primer uno, la voluntad.

Trasfondo metafísico. En el uno divino se da, pues, el querer, el quererse del bien a sí mismo. Plotino desarrolla un tratado especial sobre la libertad y

voluntad en el uno (*Enn*. vi, 8). Es un momento cumbre de la historia de la filosofía, pues a partir de ahora se quiebra visiblemente el llamado intelectualismo griego, surge la metafísica occidental de la voluntad, y, en particular, fluyen de aquí los conceptos que ayudarán a Agustín a mirar a Dios como amor y al Espíritu Santo, dentro de la Trinidad, como el lazo substancial que une al Padre y al Hijo, también como voluntad y amor (memoria - intellectus - voluntas). «Las obras del uno son las manifestaciones de su voluntad, pues no hace nada sin querer. Pero sus acciones son en cierto modo su substancia. Su voluntad y su substancia son, pues, lo mismo» (*Enn*. vi, 8,13). Desde entonces no se habla ya exclusivamente de ideas en la mente de Dios; son igualmente determinaciones de la voluntad (θηλέματα), y la ley eterna no es ya simplemente una «ratio divina», sino al mismo tiempo una *voluntas Dei* (Ps. Dionisio, Agustín). La inclinación (νεύσις) y la voluntad del uno se dan en el comienzo de la επιστροφέ (*Enn*. vi, 8, 16,25 y vi, 7,16), que lleva por sus pasos al autoconocimiento y de ahí a la actuación del espíritu.

El νούς se torna espíritu más actual, más efectivo, más substancial, cuando se vuelve a contemplar al uno. Al mirar al uno, en esa acción contemplativa, se distingue y se individúa en su ser, como otro, como νούς. Pero este distinguirse es en realidad también un moverse hacia el uno. Lo otro, lo emanado, anhela trascenderse a sí mismo, volviéndose al uno; y no al acaso, sino por necesidad de su esencia, porque de aquél le viene a él su propio ser, en forma que sólo así se hace esencia, substancia y ser. Igual que, en Platón, la dialéctica no es sino el otro aspecto de la διαίρεσις, así aquí la επιστροφέ no es sino el reverso de la emanación. En realidad no se trata de dos procesos, sino de una sola realidad trascendental mirada por sus dos caras.

Tarea del hombre. Ese retorno metafísico se hace realidad concreta en el alma individual del hombre cuando la consideramos en su aspecto ético práctico; por decirlo así, desde bases pedagógicas. El alma tiene que liberarse de su caída. Debe trascender su individuación en la que está entrañado el alejamiento de la unidad originaria, y tender de nuevo al uno. Deberá por ello espiritualizarse más y más, trascender la materia, principio de multiplicidad y de lejanía del uno, asemejarse a Dios, desechar de sí las contracciones del ser, y aprisionar así formas cada vez más altas, simples y puras, lo universal frente a lo particular. Así es como se libera. A más espíritu más libertad, más unidad y juntamente más dicha. El camino a la felicidad es el mismo que conduce a lo que es el verdadero ser. De este modo el hombre se hace persona madura, ética. El camino ético es así un proceso ontológico, es aprehensión del verdadero ser. En ello consiste la substancia del hombre como persona moral. La persona no «es», «se hace», y se hace mediante ese vuelo hacia el ser verdadero y original, a los últimos fundamentos, que son lo primero y lo auténtico en el hombre y le conducen así de la apariencia al ser. También por esta vía ética el ser se reafirma, pues no hay ser sin νούς ni hay νούς sin ser (*Enn*. v, 1, 4,25ss). Persona y ser se condicionan recíprocamente. Con esto surge para Plotino un «mundo,»; sin ello sólo habría naturaleza y materia.

Centro del alma. Pero ese vuelo le es posible al hombre porque posee en su interior algo divino, un centro (κέντρον), como lo tiene el círculo (*Enn*. vi, 8,18). Ese centro es el que hace a los radios y arcos del círculo ser lo que son; emanan de él y sólo por referencia al centro son de verdad lo que son. De ese centro, pues, pende todo su ser. Este concepto típico de la dialéctica platónica αρτάσθαι, (ver supra, p. 199, recurre de nuevo aquí y delata el hecho de que la

μέθεξις es también en Plotino la ley del ser. La mística posterior, que utilizará los términos *scintilla animae, acies, apex, archa mentis*, tiene su vinculación histórica a este centro divino del alma. Aquí se encuentra el hombre en su más profunda interioridad; su más noble empresa consistirá en desplegar esas fuerzas de lo divino en el alma y operar las ascensiones (ορμαί) a lo inteligible. Igual que en Platón se diseñó el ascenso al bien en sí, en el *Fedón* y en el *Convivio*, hay también aquí una unidad de φρόνησις y de έρος. Los tres estadios son: purificación, iluminación y unión.
Unión mística. La unión, *unio mystica*, es lo sumo. Es, empero, también lo más raro. Sin embargo, Plotino la pone como meta y la pinta con colores encendidos (*Enn*. vi, 9). El acento que pone Plotino en lo excepcional y raro no habría que tomarlo aisladamente y glorificarlo como acostumbran a hacer supercelosos amigos de la mística. En el fondo y en la substancia no es sino aquel ascenso a lo inteligible que constituye de suyo permanentemente la dinámica del movimiento del ser, y que, en particular, debe constituir todo acto personal humano. Es en todo caso su coronamiento y plenitud. No habrá, sin embargo, que pensar en una real divinización del hombre en el éxtasis. No nos tornamos divinos, sino semejantes a Dios. El espíritu humano es siempre, aun en su «centella divina», solamente un destello del modelo divino, como repetidamente y con énfasis declara Plotino en *Enn*. Vi, 8,18.

Escuelas neoplatónicas

Las ideas de Plotino fueron acogidas e impulsadas por una respetable serie de escuelas neoplatónicas que surgen en diversas partes del imperio. Enumeramos aquí: a) La *Escuela de Roma*, de *Plotino* mismo, con sus inmediatos discípulos *Amelio* y *Porfirio* (233-304); este último se ha hecho célebre en la historia por su Introducción a las Categorías (Εισαγωγή) de Aristóteles. Con él se inaugura la larga serie de comentarios neoplatónicos a Platón, a Aristóteles y a Teofrasto. b) La *Escuela siria*, con *Jámblico* (t 330 d.C.), cuyo *Protréptico* contiene una buena parte del *Protréptico* aristotélico, y es hoy aún tan importante como lo fue en la antigüedad (ver supra, p. 147). c) La *Escuela de Pérgamo*, a la que pertenecieron los maestros de *Juliano el Apóstata* y que se convirtió en centro de los neoplatónicos en pro de la antigua cultura pagana contra el naciente cristianismo. d) La *Escuela de Atenas*, con *Proclo* y *Simplicio*. e) La *Escuela de Alejandría* con *Ammonio*, hijo de *Hermias*, maestro de esta dirección erudita, que a su vez fue discípulo de Proclo, con *Sinesio de Cirene*, que fue en 411 obispo de Ptolemaida, con *Juan Filópono*, *Asclepio, Olimpiodoro, Elías, David* y otros. Con la escuela de Alejandría se relaciona también el obispo cristiano de Emesa, *Nemesio* (hacia el 400). f) Los *Neoplatónicos del occidente cristiano*: *Macrobio* (hacia el 400), *Calcidio* (s. v), *Mario Victorino* (s. iv) y *Boecio* (t 524), que indudablemente perteneció también a la escuela alejandrina.

Proclo

Proclo y la posteridad. El neoplatonismo se convirtió en Atenas en un sistema erudito, por medio de Proclo (*411*-485). Puede llamársele el primer escolástico y sirve, en efecto, de modelo a la escolástica musulmana y cristiana medieval. Particularmente ha ejercido un decisivo influjo en la escolástica su *Elementatio*

theologica (στοιχείωσις θεολογική) a través del *Liber de causis*, de autor desconocido, que no es sino un resumen de aquella obra. Mucho tiempo se tuvo el *Liber de causis* por obra aristotélica y gozó por esa razón de alta estima; merced a ello fue Proclo uno de los hombres que más contribuyeron a que el aristotelismo medieval, inconscientemente y como por casualidad, conservara siempre, a pesar de todo, cierto sabor platónico, platonismo que es hoy de nuevo vindicado para el Aristóteles histórico, después que, durante largo tiempo en la edad moderna, lo mismo que en la edad media, por culpa ciertamente del mismo Aristóteles (debido a la polémica continua, afectada, con su maestro), se llegó a ver en él tan sólo el adversario de Platón.

Filosofía de la identidad. En Proclo se formula el neoplatonismo como una verdadera filosofía de la identidad (Schelling). No se deduce ya propiamente un término de otro, sino que ya ante toda cosa se da sólo el uno, y luego éste se hace todas las cosas merced simplemente a un proceso triádico que tiene lugar en el seno mismo del uno. Primero es reposo en sí (μονή), luego evolución hacia lo múltiple (πρόοδος), para finalmente retornar al punto de partida (επιστροφή). El conjunto es una especie de panlogismo al modo de Hegel. Por lo demás, Proclo acentúa y exagera hasta el límite los rasgos fundamentales del neoplatonismo, concretamente el método de introducir un término intermedio para anudar los extremos. Esta tendencia general, específica del neoplatonismo, se agudiza de un modo típico en Proclo. Entre el uno y el νούς están además los números «superesenciales», las «hénadas». Y todavía el νούς se despliega en tres estratos, el inteligible (ser), el intelectual (pensar) y el inteligible-intelectual (vida). Son las «inteligencias» que se dirá después y que desempeñan tan importante papel en el medievo. Cada una de las tres clases se divide aún triádicamente, y el tercer estrato todavía en otros siete términos (hebdómadas), que otra vez se despliegan en subhebdómadas, y así sucesivamente. De este modo se torna en rígida contextura esquemática la vida primera; riesgo y destino de toda vida; riesgo también del espíritu de las escuelas filosóficas.

Pero el neoplatonismo había llenado ya su misión. Lo que los padres de la Iglesia, la escolástica y la edad moderna han tomado de él, es inmenso. Recuérdese tan sólo los nombres de Boecio, Agustín, el Pseudo-Dionisio Areopagita, Escoto Eriúgena, la escuela de Chartres, los platónicos de Cambridge, Nicolás de Cusa, Schelling, Hegel, y se podrá apreciar la dimensión histórica de este último gran sistema de la filosofía antigua. Pero su inmediato influjo lo han desplegado los neoplatónicos en la nueva época que ahora comienza y que recogerá la herencia del pensar antiguo, la época de los padres de la Iglesia. Al cerrarse la escuela de Atenas en 529, y a pesar de que muchos neoplatónicos creyeron un deber perseguir al naciente cristianismo, fue precisamente en la nueva religión donde encontró el espíritu del neoplatonismo su cauce de pervivencia.

.